Antropología cultural

14 edición



Conrad Phillip Kottak

Antropología cultural

Antropología cultural

Decimocuarta edición

Conrad Phillip Kottak

University of Michigan

Revisión técnica

William Breen Murray
Universidad de Monterrey, México

Alma Polo Velázquez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

David Lorente y Fernández
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Beatriz Pérez Galán
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España



MÉXICO • BOGOTÁ • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA • MADRID • NUEVA YORK
SAN JUAN • SANTIAGO • SÃO PAULO • AUCKLAND • LONDRES • MILÁN • MONTREAL
NUEVA DELHI • SAN FRANCISCO • SINGAPUR • ST. LOUIS • SIDNEY • TORONTO

Director Higher Education: Miguel Ángel Toledo Castellanos
Editor sponsor: Jesús Mares Chacón
Coordinadora editorial: Marcela I. Rocha Martínez
Editora de desarrollo: Ana L. Delgado
Supervisor de producción: Zeferino García García

Traduccción: Víctor Campos Olguín

ANTROPOLOGÍA CULTURAL
Decimocuarta edición



Edificio Punta Santa Fe
Prolongación Paseo de la Reforma 1015, Torre A,
Piso 17, Colonia Desarrollo Santa Fe,
Delegación Álvaro Obregón,
C.P. 01376, México, D. F.
Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana, Reg. Núm. 736

ISBN: 978-607-15-0555-2
(ISBN edición anterior: 970-10-4753-2)

Traducido de la 14a. edición de: *Cultural Anthropology*, por Conrad Phillip Kottak

ISBN 978-0-07-811698-8.

1234567890 1098765432101

Impreso en México *Printed in Mexico*

The ***McGraw·Hill*** *Companies*

Contenido breve

Contenido



2 *Cultura* 27



3 *Método y teoría en antropología cultural* 53



PARTE 2 VALORAR LA DIVERSIDAD CULTURAL

4 *Aplicación de la antropología* *85*



5 *Lenguaje y comunicación* 111



6 *Etnicidad y raza* 139



7 *Ganarse la vida* 173



8 *Sistemas políticos* *203*



9 *Género* *235*



10 *Familias, parentesco y ascendencia 265*



11 *Matrimonio 289*



12 *Religión* *315*



13 *Artes, medios de comunicación y deportes* 343

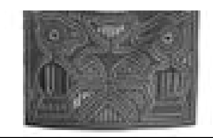
14 *El sistema mundial y el colonialismo* 377



15 *Conflictos en el mundo actual* 405



Lista de recuadros



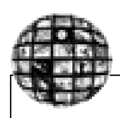
valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO







valorar la DIVERSIDAD



vivir la antropología VIDEOS

OTRA *mirada a...*

RECAPITULACIÓN

Acerca del autor



Conrad Phillip Kottak

Conrad Phillip Kottak (A.B. Columbia College, 1963; Ph.D. Columbia University, 1966) posee el rango Julian H. Steward de profesor colegiado en antropología de la Universidad de Michigan, donde ha impartido cátedra desde 1968. Fue director del Departamento de Antropología de 1996 a 2006. En 1991, la universidad y el estado de Michigan lo homenajearon por su dedicación a la docencia. En 1992 recibió un premio a la excelencia en la docencia por parte de la Academia de Literatura, Ciencia y Artes de la Universidad de Michigan. En 1999, la American Anthropological Association (AAA) le otorgó el AAA/Mayfield Award por excelencia en la docencia universitaria en antropología. En 2005 fue electo por la American Academy of Arts and Sciences, y en 2008 por la National Academy of Sciences.

El profesor Kottak realizó trabajo de campo etnográfico en Brasil (desde 1962), Madagascar (desde 1966) y en Estados Unidos. Sus intereses generales están en los procesos mediante los cuales las culturas locales incorporan y se resisten a formar parte de sistemas más grandes. Este interés vincula sus primeros trabajos acerca de la ecología y la formación del Estado en África y Madagascar con su investigación más reciente acerca de la globalización, las culturas nacional e internacional, y los medios masivos de comunicación.

La cuarta edición del popular estudio de caso de Kottak, *Assault on Paradise: The Globalization of a Little Community in Brazil*, basado en su continuo trabajo de campo en Arembepe, Bahía, Brasil, fue publicado por McGraw-Hill en 2006. En un proyecto de investigación en la década de 1980, Kottak mezcló la etnografía con la investigación mediante encuestas para estudiar los efectos de la televisión en la conducta ("Television's Behavioral Effects in Brazil"). Dicha investigación es la base del libro de Kottak, *Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture* (publicada en 2010), un estudio comparativo de la naturaleza y el impacto de la televisión en Brasil y Estados Unidos.

Otros libros de Kottak incluyen: *The Past in the Present: History, Ecology and Cultural Variation in Highland Madagascar* (1980), *Researching American Culture: A Guide for Student Anthropologists* (editado en 1982) (ambos de la University of Michigan Press), y *Madagascar: Society and History* (editado en 1986) (Carolina Academic Press). McGraw-Hill publicó la edición en inglés más reciente (14a.) de *Anthropology: Appreciating Human Diversity y Cultural Anthropology: Appreciating Cultural Diversity* (este libro). También es autor de *Mirror for Humanity: A Concise Introduction to Anthropology* (4a. edición, McGraw-Hill, 2010). Con Kathryn A. Kozaitis escribió *On Being Different: Diversity and Multiculturalism in the North American Mainstream* (3a. edición, McGraw-Hill, 2008).

Los artículos de Conrad Kottak han aparecido en publicaciones académicas, entre las que se incluyen: *American Anthropologist, Journal of Anthropological Research*, *American Ethnologist, Ethnology*, *Human Organization* y *Luso-Brasilian Review*. También ha escrito para revistas más populares, como *Transaction/SOCIETY, Natural History, Psychology Today* y *General Anthropology*.

En proyectos de investigación recientes, Kottak y sus colegas han estudiado el surgimiento de la conciencia ecológica en Brasil, el contexto social de la deforestación y la conservación de la biodiversidad en Madagascar, y la participación popular en la planificación del desarrollo económico en el noreste de Brasil. Kottak tiene un papel activo en el Centro para la Etnografía de la Vida Cotidiana de la Universidad de Michigan, que recibe apoyo de la Alfred P. Sloan Foundation. En dichas funciones, para un proyecto de investigación titulado "Media, Family, and Work in a Middle-Class Midwestern Town", Kottak y su colega Lara Descartes investigaron cómo las familias de clase media se apoyan en diversos medios de comunicación para planificar, administrar y evaluar sus opciones y soluciones con respecto a las demandas rivales de trabajo y familia. Dicha investigación es la base de su libro más reciente *Media and Middle Class Moms: Images and Realties of Work and Family* (Descartes y Kottak, 2009, Routledge/Taylor and Francis).

Conrad Kottak agradece que profesores y alumnos comenten sus libros. Puede contactar al autor a través de correo electrónico en la siguiente dirección de internet: ckottak@bellsouth.net

Prefacio

Cuando escribí la primera edición de este libro, en la década de 1970, el campo de la antropología cambiaba rápidamente. Los antropólogos escribían acerca de una "nueva arqueología" y una "nueva etnografía". Los estudios del lenguaje como realmente se usaba en la sociedad revolucionaron los modelos lingüísticos demasiado formales y estáticos. Los enfoques simbólicos e interpretativos se acoplaban con los ecológicos y los materialistas. Yo me esforzaba por escribir un libro que abordara todos estos cambios, y que al mismo tiempo ofreciera una sólida base de los conceptos centrales y los fundamentos.

La antropología sigue siendo un campo excitante. Cambios profundos, incluidos avances en comunicación y transportación, la expansión global del capitalismo, y los retos de un clima cambiante, han afectado a las personas y a las sociedades estudiadas por antropólogos. Aunque cualquier texto competente debe presentar los conceptos centrales de la antropología, también está obligado a demostrar la relevancia de la antropología para el mundo actual.

APRECIAR LAS EXPERIENCIAS QUE LOS ALUMNOS LLEVAN AL SALÓN DE CLASE

Una de mis principales metas para esta edición ha sido la de mostrar a los alumnos por qué debe importarles la antropología. Las ediciones anteriores incluían pequeños recuadros titulados "**La antropología en nuestras vidas**". Amplié estos ensayos y los trasladé al comienzo de cada capítulo. Dichas introducciones, que se apoyan en la experiencia del alumno, usan ejemplos familiares, ilustran la relevancia de la antropología en la vida cotidiana y preparan el escenario para el contenido que se estudiará en el capítulo.

Otra característica que se apoya en la experiencia del alumno, "**Otra mirada a...**", ofrece breves relatos acerca de cómo los alumnos extranjeros perciben y aprecian las principales diferencias entre su cultura de origen y la cultura estadounidense contemporánea. Dichas narraciones puntualizan aspectos de la cultura de Estados Unidos que pueden ser invisibles para los alumnos nacidos en ese país, ya sea porque los consideran como "normales" o porque "así son las cosas". Como ilustran tales ejemplos, el punto de vista de un extranjero puede ayudar a hacer visibles características particulares de la cultura propia.

Tanto las introducciones **"La antropología en nuestras vidas"** como los recuadros "**Otra mirada a...**": se ligan a un tema clave de este libro: a saber, que *la antropología nos ayuda a comprendernos*. Al estudiar otras culturas, aprendemos a apreciar, a cuestionar y a reinterpretar aspectos de nuestra cultura. Como una variante cultural entre muchas, vale la pena estudiar y analizar antropológicamente la cultura estadounidense. Cualquier estudio adecuado de la cultura estadounidense contemporánea debe incluir la cultura popular. Me mantengo informado de los desarrollos en la cultura popular estadounidense para ayudar a mis alumnos, y a mis lectores, a comprender y apreciar los conceptos y enfoques antropológicos. Por citar sólo algunos ejemplos, en este libro se explora la antropología de *Star Wars*, *El mago de Oz* y *Esposas desesperadas (Desperate Housewifes)*, además de otros aspectos más tradicionales de la cultura estadounidense.

APRECIAR LA DIVERSIDAD CULTURAL

Ningún campo académico tiene un compromiso o respeto tan fuerte con la diversidad cultural como la antropología. Los antropólogos rutinariamente escuchan, registran y tratan de representar las voces y las perspectivas de una multitud de épocas, lugares, países y culturas. A través de sus diversos subcampos, la antropología reúne enfoques biológicos, sociales, culturales, lingüísticos e históricos. Las múltiples y variadas perspectivas ofrecen una apreciación más completa de lo que significa ser humano.

Ahora, en esta edición, los capítulos contienen recuadros titulados "**Valorar la diversidad**", que se enfocan en las varias formas de diversidad cultural humana, en tiempo y espacio, que hacen tan fascinante a la antropología. Algunas de dichas exploraciones de la diversidad, por ejemplo, la reciente popularidad de los abrazos en los bachilleratos estadounidenses, probablemente serán familiares para los alumnos. Otros, como la historia de un hombre turco con cinco esposas y 55 hijos, los estimularán a considerar sociedades humanas muy diferentes a la propia.

Una característica clave del alumnado de hoy, que hace a la antropología más relevante que nunca, es su creciente diversidad. Los antropólogos alguna vez fueron los expertos que *introducían* la diversidad a los alumnos. Tal vez se invirtieron los papeles. En algún momento durante la

década de 1990, el apellido más común en mi clase cambió de Johnson a Kim. Los alumnos de hoy ya saben mucho acerca de la diversidad y las diferencias culturales, con frecuencia a partir de sus antecedentes, así como de los medios de comunicación. Para los profesores, conocer a su auditorio hoy significa apreciar que, en comparación a cuando nosotros aprendimos antropología, el alumnado universitario es probable que: 1) sea más diverso; 2) esté más familiarizado con la diversidad, y 3) se sienta más cómodo con la diversidad. Somos bastante afortunados de poder construir sobre tal experiencia estudiantil.

VALORAR EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA

Quiero que los alumnos aprecien el campo de la antropología y los diferentes tipos de diversidad que estudia. ¿Cómo trabajan los antropólogos? ¿Cómo la antropología contribuye a nuestra comprensión del mundo? Para ayudar a los alumnos a responder dichas preguntas, los capítulos contienen ahora recuadros titulados "**Valorar el quehacer antropológico**", que se enfocan en la relevancia y utilidad de la investigación y los enfoques de la antropología.

La antropología está arraigada tanto en las ciencias como en las humanidades. Como ciencia, la antropología se apoya en la observación sistemática, el registro cuidadoso y el análisis basado en la evidencia. Los antropólogos aplican estas herramientas del método científico para el estudio de las culturas humanas. En palabras de Clyde Kluckhohn (1944): "la antropología proporciona una base científica para lidiar con el dilema crucial del mundo actual: ¿cómo personas de diferentes aspectos, idiomas mutuamente ininteligibles y formas de vida distintas pueden vivir pacíficamente entre ellas?"

La antropología revela sus raíces en las humanidades mediante la perspectiva comparativa y transcultural que emplea para albergar todo el cúmulo de empresas humanas y expresiones creativas. De hecho, yo veo a la antropología como uno de los campos académicos más humanistas, debido a su aprecio fundamental de la diversidad humana. Los antropólogos usualmente escuchan, registran y tratan de representar las voces y perspectivas de una multitud de épocas, lugares, países, culturas y campos. Múltiples y diversas perspectivas ofrecen una apreciación más completa de lo que significa ser humano.

Valorar la diversidad cultural

Recuadros "Valorar la diversidad"

Dichos recuadros exploran la enorme diversidad de las culturas estudiadas por antropólogos. Los abrazos en los bachilleratos estadounidenses, los trenes suburbanos sólo para mujeres en las grandes ciudades de India, y el "googleo" en idiomas locales son sólo algunos de los temas que se exploran en dichas secciones.





valorar la
DIVERSIDAD

Cinco esposas y 55 hijos

La diversidad en las costumbres matrimoniales ha sido un tema destacado en la antropología desde su origen. Muchas sociedades, incluida la turca, que alguna vez permitieron el matrimonio plural, lo prohibieron. La poliginia es la forma de poligamia (matrimonio plural) en el que un hombre tiene más de una esposa. Por lo general, el matrimonio es una sociedad doméstica, pero bajo la poliginia las esposas secundarias pueden o no residir cerca de la primera esposa. En este caso turco, las cinco esposas poseen sus propias casas. La poligamia, aunque formalmente declarada ilegal, ha sobrevivido en Turquía desde el periodo otomano, cuando el tener muchas esposas se veía como símbolo de poder, riqueza y proeza sexual. A diferencia del pasado, cuando la práctica era obligatoria (para los hombres que podían costearla) y no ilegal, la poligamia puede poner en riesgo a las mujeres contemporáneas. Puesto que sus matrimonios no tienen estatus oficial, las esposas secundarias que son hostigadas o maltratadas no cuentan con recursos legales. Como todas las instituciones que los antropólogos estudian, las costumbres que involucran al matrimonio plural cambian en el mundo contemporáneo y en el contexto de las naciones-estado y la globalización.

ISIKLAR, Turquía, 6 de julio. Con sus 5 esposas, 55 hijos y 80 nietos, 400 ovejas, 1 200 acres de tierra y un pequeño ejército de sirvientes, Aga Mehmet Arslan no parecería defender la monogamia.

Aunque prohibida, la poligamia está muy difundida en la región de Isiklar. Aunque, si fuera joven de nuevo, dice Arslan, un cacique kurdo de 64 años de edad, barrigón y lleno de vida, felizmente cambiaría a sus cinco esposas por una.

"Casarse con cinco esposas no es pecaminoso, y yo lo hice porque tener muchas esposas es un signo de poder", dice, apoltronado en un diván en una gran habitación llena de cojines en su casa, donde, en un lugar destacado, se muestra un retrato del primer presidente de Turquía, Mustafa Kemal Ataturk, quien prohibió la poligamia en 1926.

"Pero no lo haría de nuevo", agrega, y menciona los retos de poseer tanta parentela, como la necesidad de construir una casa para cada esposa, lejos de las otras para evitar fricciones, y su lucha por recordar todos los nombres de sus hijos. "En ese entonces no estaba educado, y Dios nos ordenó ser fructíferos y multiplicarnos."

Aunque Ataturk prohibió la poligamia como parte de un esfuerzo por modernizar la república turca y dar poder a las mujeres, esa práctica sigue estando muy difundida en esa región kurda, profundamente religiosa y rural, del sureste de Anatolia, hogar de un tercio de los 71 millones de turcos. La práctica generalmente es aceptada bajo el Corán.

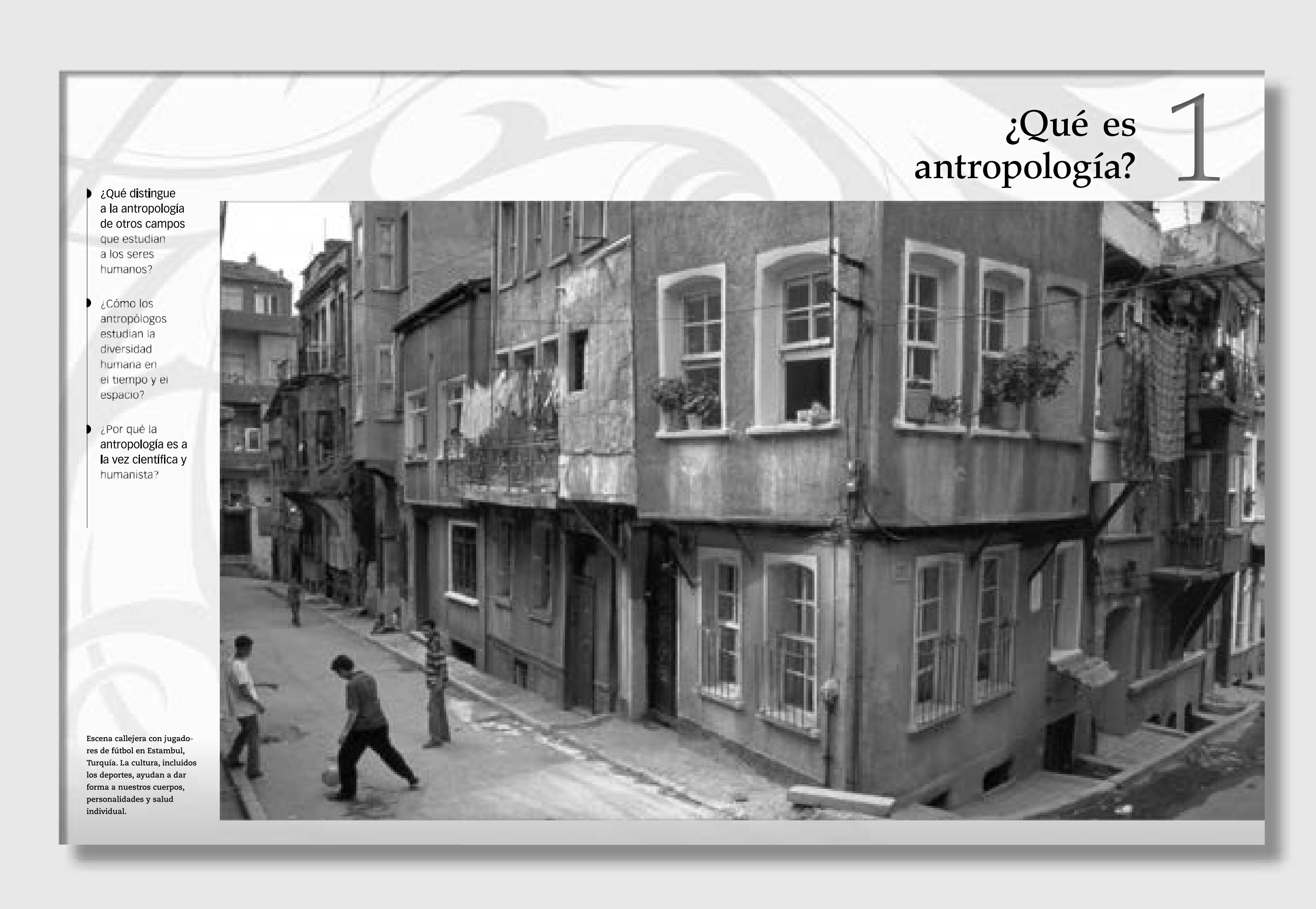
La poligamia crea choques culturales en un país que lucha por reconciliar el secula-



Muchas sociedades, incluida la turca (como se describe aquí), que alguna vez permitieron los matrimonios plurales, la consideran ilegal. La novia turca que aparece en la fotografía, Kubra Gul, hija del presidente de Turquía, Abdullah Gul, no tendrá que compartir a su novio, Mehmet Sarimermer. La fotografía muestra a la pareja el día de su boda (14 de octubre de 2007), en Estambul.

Apertura de capítulo

Cada capítulo abre con una fotografía cuidadosamente seleccionada que representa su contenido. Dichas fotografías presentan una amplia variedad de prácticas y antecedentes culturales. Tres preguntas orientan a los estudiantes a los temas y tópicos clave del capítulo.



¿Qué es antropología? 1

- ¿Qué distingue a la antropología de otros campos que estudian a los seres humanos?
- ¿Cómo los antropólogos estudian la diversidad humana en el tiempo y el espacio?
- ¿Por qué la antropología es a la vez científica y humanista?

Escena callejera con jugadores de fútbol en Estambul, Turquía. La cultura, incluidos los deportes, ayudan a dar forma a nuestros cuerpos, personalidades y salud individual.

Apreciar las experiencias que los



sumario

PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Primeras aplicaciones

Antropologías académica y aplicada

Antropología aplicada hoy

ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO

Equidad

ESTRATEGIAS PARA LA INNOVACIÓN

Sobreinnovación

Subdiferenciación

Modelos indígenas

ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN

ANTROPOLOGÍA URBANA

Urbano frente a rural

ANTROPOLOGÍA MÉDICA

ANTROPOLOGÍA Y NEGOCIOS

LA CARRERA DE ANTROPÓLOGO

la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿El cambio es bueno? La idea de que la innovación es deseable es casi axiomática e incuestionable en la cultura estadounidense, especialmente en el campo de la publicidad. De acuerdo con resultados de encuestas, en noviembre de 2008, los estadounidenses votaron por el cambio en números récord. "Nuevo y mejorado" es un slogan que se escucha en todo momento, con mucha más frecuencia que "siempre igual". ¿Qué cree usted que sea mejor: el cambio o el *statu quo*?

Eso "nuevo" que no siempre está "mejorado" es una lección dolorosa que aprendió la empresa Coca-Cola Company (TCCC) en 1985, cuando cambió la fórmula de su principal bebida gaseosa e introdujo "New Coke". Después de un alboroto nacional, con hordas de consumidores protestando, TCCC trajo de vuelta la antigua, familiar y confiable Coca-Cola bajo el nombre "Coca-Cola Classic", que florece en la actualidad. New Coke, ahora cosa del pasado, ofrece un caso clásico de cómo no se debe tratar a los consumidores. TCCC intentó un *cambio desde arriba* (un cambio iniciado en la parte superior de una jerarquía en lugar de inspirado por la gente más afectada por él). Los consumidores no pidieron a TCCC cambiar su producto; los ejecutivos tomaron la decisión.

Los ejecutivos de negocios, como quienes elaboran políticas públicas, operan organizaciones que ofrecen bienes y servicios a la gente. El campo de investigación de mercado, que emplea un buen número de antropólogos, se basa en la necesidad de apreciar lo que los clientes reales y potenciales hacen, piensan y quieren. Los planificadores inteligentes estudian y escuchan a la gente para determinar la *demanda local*. En general, lo que funciona bien (si se supone que no es discriminatorio o ilegal) se debe mantener, alentar, ajustar y fortalecer. Si algo está mal, ¿cómo se puede corregir? ¿Qué cambios quieren las personas, y cuáles personas los desean? ¿Cómo se puede resolver el conflicto entre deseos y necesidades? La antropología aplicada ayuda a responder dichas preguntas, cruciales para comprender si el cambio es necesario y cómo va a funcionar.

La innovación triunfa cuando es culturalmente adecuada. Este axioma de la antropología aplicada puede guiar la expansión internacional de los programas dirigidos al cambio social y económico, así como a los negocios. Cada vez que una organización se expande a una nueva nación debe prever una estrategia cultural adecuada y ajustada al nuevo escenario. En su expansión internacional, compañías tan diversas como McDonald's, Starbucks y Ford aprendieron que pueden hacer más dinero si se adecuan a los hábitos locales, en vez de tratar de americanizarlos.

La **antropología aplicada** es una de las dos dimensiones de la antropología, la otra es la antropología teórica/académica. La antropología aplicada o *práctica*, usa datos, perspectivas, teorías y métodos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas contemporáneos que involucran el comportamiento humano y las fuerzas, condiciones y contextos sociales y culturales. Por ejemplo, los antropólogos médicos trabajan como intérpretes culturales en programas de salud pública, de modo que facilitan su ajuste a la cultura local. Muchos antropólogos aplicados trabajan para o con agencias de desarrollo internacional, como el Banco Mundial y la U. S. Agency for International Development (USAID). En Estados Unidos, la gente especializada en el estudio de la basura (en inglés, *garbologist*) ayuda a la Environmental Protection Agency, la industria papelera y las asociaciones de empacado y comercio. La arqueología también se aplica en la administración del patrimonio cultural y en la preservación histórica. Los antro-

Introducciones "La antropología en nuestras vidas"

Estas nuevas introducciones a los capítulos reúnen una característica anteriormente dispersa a lo largo del libro, e incitan a los estudiantes a relacionar la antropología con su cultura y su vida. Los alumnos aprenden que la antropología proporciona la comprensión de casi cada aspecto de la vida diaria, desde lo que comemos en el desayuno hasta la frecuencia con la que escupen los jugadores de béisbol, por citar sólo un par de ejemplos.



OTRA *mirada a...*

NOMBRE: Dejene Negassa Debsu, Ph. D.
PAÍS DE ORIGEN: Etiopía.
PROFESOR SUPERVISOR: Peter D. Little.
ESCUELA: Universidad de Kentucky.

Niños, padres y economías familiares

Los niños en mi país, Etiopía, llevan vidas muy diferentes a las de los niños en Estados Unidos. La pobreza priva a la infancia en Etiopía de comida adecuada, agua limpia y medicinas. También intervienen en la lucha familiar por la sobrevivencia y deben contribuir con la subsistencia de la familia. En las áreas rurales los niños con frecuencia pastorean a los animales y acarrean agua y madera para combustible. En las áreas rurales ayudan con las labores de las granjas, la cosecha, el transporte y otras tareas. En las urbanas, en especial a las niñas se les contrata para el servicio doméstico. Otros se involucran en actividades informales, como vender en las calles, lustrar calzado y cargar bultos. Tal es la expectativa de que los niños contribuyan con la economía familiar, por lo que tienen poco tiempo o energía para participar en actividades que mejoren su desarrollo intelectual. Además, en muchas partes del país los niños tampoco tienen acceso a la escuela. Y los que sí van, con frecuencia desertan antes de completar la escuela primaria. Aunque los niños en las áreas rurales y urbanas realizan importantes aportaciones a la economía doméstica, los padres creen que sus hijos no son suficientemente maduros para participar en las discusiones familiares y en la toma de decisiones. Los etíopes pertenecen a grupos de parentesco, en los que se enfatiza la cooperación y se valora a los ancianos por su experiencia. Como resultado, no se alienta a los niños a hablar en público o en presencia de los adultos.

Sin embargo, en Estados Unidos, los niños se crían para volverse miembros independientes en la sociedad. No se espera que ellos contribuyan a la economía doméstica; de hecho, por lo general la ley prohíbe que trabajen por salarios hasta que son adolescentes. Puesto que la crianza de los hijos cuesta mucho, en general las familias sólo procrean uno o dos, mientras que los padres etíopes tienen de seis a siete hijos en promedio. Los padres en Estados Unidos invierten en los hijos y esperan que ellos sean exitosos en su educación. Los padres aconsejan a sus hijos, los guían y toman en serio sus opiniones. Se alienta a los niños a conversar con los adultos y expresar sus puntos de vista. Tienen la oportunidad de mejorar su desarrollo intelectual más allá de la educación formal al leer periódicos, ver televisión, asistir a museos y a través del cine.

Aunque los estadounidenses pueden considerar a sus hijos como mimados e inmaduros, especialmente en comparación con los niños de las naciones en desarrollo, pueden ser bastante maduros. Las oportunidades para educarse y crecer intelectualmente les permiten ser miembros de la sociedad responsables e independientes, a una edad relativamente temprana. En contraste, los etíopes parecen suponer que los niños son seres sin poder e inmaduros, aun cuando las necesidades económicas los fuercen a involucrarse en actividades arduas. Esas diferencias se acentúan por el sistema de parentesco y la poca importancia que se otorga a la educación en la sociedad etíope.

gente vive en comunidades más grandes y permanentes ubicadas más cerca de otros asentamientos. El crecimiento en tamaño poblacional y densidad aumenta el contacto entre individuos y grupos. Existe más necesidad de regular las relaciones interpersonales, entre éstas, los conflictos de interés. Las economías que sostienen más personas por lo general requieren más coordinación en el uso de la tierra, la mano de obra y otros recursos.

La agricultura intensiva genera efectos ambientales significativos. Las zanjas de irrigación y los arrozales (campos con arroz irrigado) se convierten en depósitos de desechos orgánicos, químicos (como las sales) y microorganismos patógenos. Por lo general, la agricultura intensiva se extiende a costa de la tala de árboles y bosques, que son reemplazados por áreas de cultivo. La deforestación se acompaña de la pérdida de la diversidad ambiental (vea Srivastava, Smith y Forno, 1999). Las economías agrícolas siempre se especializan y se centran en uno o algunas fuentes calóricas básicas, como el arroz, y en los animales que ayudan en la labor agrícola. Puesto que los horticultores tropicales por lo general cultivan docenas de especies de plantas de manera simultánea, sus terrenos tienden a reflejar la diversidad botánica que se encuentra en una selva tropical. Los terrenos agrícolas, en contraste, reducen la diversidad ecológica al cortar árboles y concentrarse sólo en algunos alimentos básicos. Tal especialización de cultivos es característica tanto de los agricultores de los trópicos (por ejemplo, granjas arroceras indonesias) como de los que se encuentran fuera de ellos (por ejemplo, granjas irrigadas del Medio Oriente).

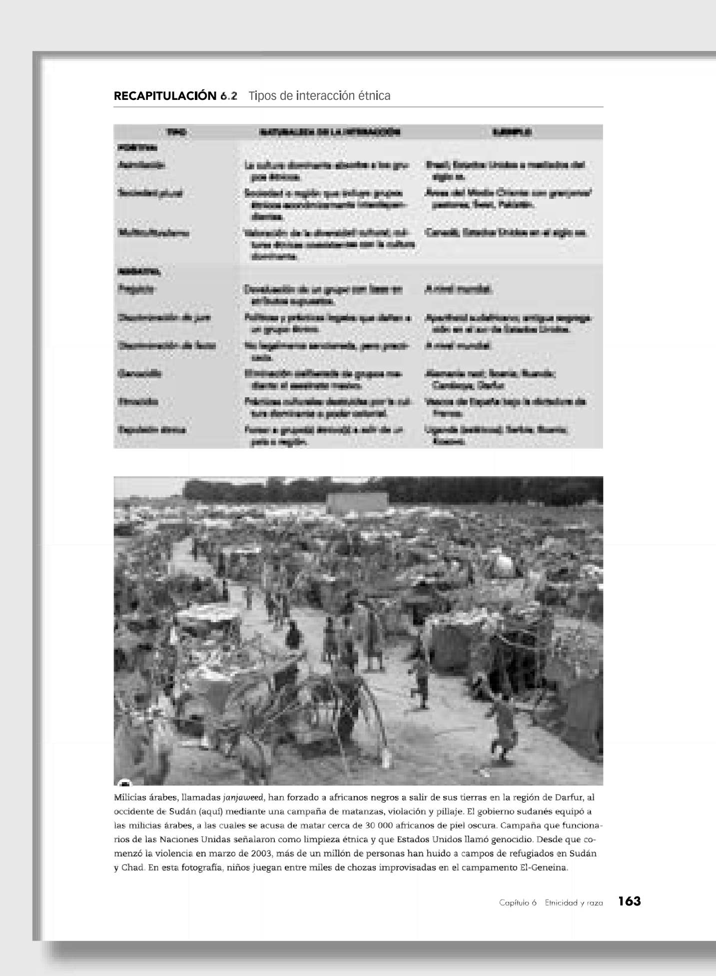
En los trópicos, las dietas de forrajeros y horticultores usualmente son más diversas; sin embargo, su control es menos seguro que en las dietas de los agricultores. Éstos tratan de reducir el riesgo en la producción al favorecer la estabilidad a través de una cosecha anual confiable y con producción a largo plazo. Desde luego, incluso con la agricultura, existe la posibilidad de que el cultivo básico pueda fallar, y resulte en hambruna. Los forrajeros y horticultores tropicales, en contraste, tratan de reducir el riesgo al apoyarse en múltiples especies y beneficiarse de la diversidad ecológica. La estrategia agrícola es poner todos los huevos en una gran y muy confiable canasta; la de los forrajeros y horticultores tropicales es contar con muchas canastas más pequeñas, algunas de las cuales pueden fallar sin poner en peligro la subsistencia. La estrategia agrícola cobra sentido cuando hay muchos hijos que criar y adultos por alimentar. Desde luego, el forrajeo y la horticultura están asociados con poblaciones más pequeñas, dispersas y móviles.

Las economías agrícolas también plantean una serie de problemas regulatorios, y con frecuencia surgen gobiernos centrales para resol-

184 PARTE 2 Valorar la diversidad cultural

Ensayos "Otra mirada a..."

Ensayos escritos por estudiantes originarios de lugares diferentes a Estados Unidos, en los que contrastan aspectos cotidianos de su cultura con la cultura estadounidense contemporánea. Las observaciones dentro de dichos ensayos muestran a los lectores cómo las prácticas culturales que para unos parecen familiares o naturales para otros no lo son.



RECAPITULACIÓN 6.2 Tipos de interacción étnica

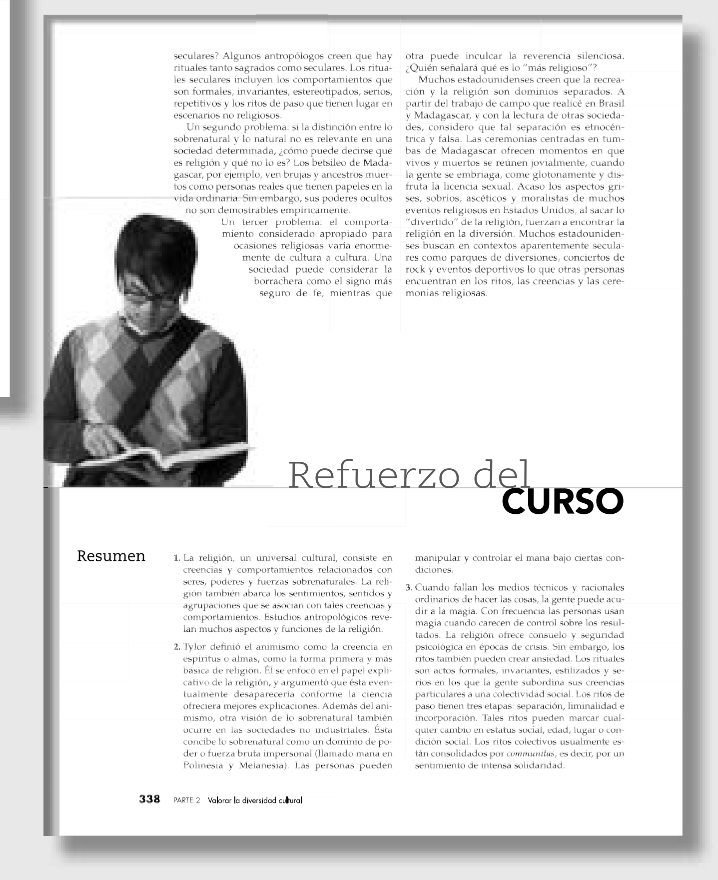
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]		
Asimilación	[illegible]	[illegible]
Sociedad plural	[illegible]	[illegible]
Multiculturalismo	[illegible]	[illegible]
[illegible]		
Prejuicio	[illegible]	A nivel mundial.
Discriminación de jure	[illegible]	[illegible]
Discriminación de facto	[illegible]	A nivel mundial.
Genocidio	[illegible]	[illegible]
Etnocidio	[illegible]	[illegible]
Expulsión étnica	[illegible]	[illegible]

Milicias árabes, llamadas *janjaweed*, han forzado a africanos negros a salir de sus tierras en la región de Darfur, al occidente de Sudán (aquí) mediante una campaña de matanzas, violación y pillaje. El gobierno sudanés equipó a las milicias árabes, a las cuales se acusa de matar cerca de 30 000 africanos de piel oscura. Campaña que funcionarios de las Naciones Unidas señalaron como limpieza étnica y que Estados Unidos llamó genocidio. Desde que comenzó la violencia en marzo de 2003, más de un millón de personas han huido a campos de refugiados en Sudán y Chad. En esta fotografía, niños juegan entre miles de chozas improvisadas en el campamento El-Geneina.

Capítulo 6 Etnicidad y raza 163

Tablas "Recapitulación"

Estas tablas resumen de manera sistemática los puntos principales de una sección o capítulo, y brindan a los alumnos una herramienta de estudio y aprendizaje de fácil acceso.



seculares? Algunos antropólogos creen que hay rituales tanto sagrados como seculares. Los rituales seculares incluyen los comportamientos que son formales, invariantes, estereotipados, serios, repetitivos y los ritos de paso que tienen lugar en escenarios no religiosos.

Un segundo problema: si la distinción entre lo sobrenatural y lo natural no es relevante en una sociedad determinada, ¿cómo puede decirse qué es religión y qué no lo es? Los betsileo de Madagascar, por ejemplo, ven brujas y ancestros muertos como personas reales que tienen papeles en la vida ordinaria. Sin embargo, sus poderes ocultos no son demostrables empíricamente.

Un tercer problema: el comportamiento considerado apropiado para ocasiones religiosas varía enormemente de cultura a cultura. Una sociedad puede considerar la borrachera como el signo más seguro de fe, mientras que otra puede inculcar la reverencia silenciosa. ¿Quién señalará qué es lo "más religioso"?

Muchos estadounidenses creen que la recreación y la religión son dominios separados. A partir del trabajo de campo que realicé en Brasil y Madagascar, y con la lectura de otras sociedades, considero que tal separación es etnocéntrica y falsa. Las ceremonias centradas en tumbas de Madagascar ofrecen momentos en que vivos y muertos se reúnen jovialmente, cuando la gente se embriaga, come glotonamente y disfruta la licencia sexual. Acaso los aspectos grises, sobrios, ascéticos y moralistas de muchos eventos religiosos en Estados Unidos, al sacar lo "divertido" de la religión, fuerzan a encontrar la religión en la diversión. Muchos estadounidenses buscan en contextos aparentemente seculares como parques de diversiones, conciertos de rock y eventos deportivos lo que otras personas encuentran en los ritos, las creencias y las ceremonias religiosas.

Refuerzo del **CURSO**

Resumen

1. La religión, un universal cultural, consiste en creencias y comportamientos relacionados con seres, poderes y fuerzas sobrenaturales. La religión también abarca los sentimientos, sentidos y agrupaciones que se asocian con tales creencias y comportamientos. Estudios antropológicos revelan muchos aspectos y funciones de la religión.
2. Tylor definió el animismo como la creencia en espíritus o almas, como la forma primera y más básica de religión. Él se enfocó en el papel explicativo de la religión, y argumentó que ésta eventualmente desaparecería conforme la ciencia ofreciera mejores explicaciones. Además del animismo, otra visión de lo sobrenatural también ocurre en las sociedades no industriales. Ésta concibe lo sobrenatural como un dominio de poder o fuerza bruta impersonal (llamado mana en Polinesia y Melanesia). Las personas pueden manipular y controlar el mana bajo ciertas condiciones.
3. Cuando fallan los medios técnicos y racionales ordinarios de hacer las cosas, la gente puede acudir a la magia. Con frecuencia las personas usan magia cuando carecen de control sobre los resultados. La religión ofrece consuelo y seguridad psicológica en épocas de crisis. Sin embargo, los ritos también pueden crear ansiedad. Los rituales son actos formales, invariantes, estilizados y serios en los que la gente subordina sus creencias particulares a una colectividad social. Los ritos de paso tienen tres etapas: separación, liminalidad e incorporación. Tales ritos pueden marcar cualquier cambio en estatus social, edad, lugar o condición social. Los ritos colectivos usualmente están consolidados por *communitas*, es decir, por un sentimiento de intensa solidaridad.

338 PARTE 2 Valorar la diversidad cultural

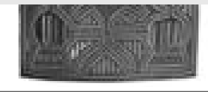
Secciones "Refuerzo del curso"

Estas secciones al final del capítulo incluyen resúmenes, términos clave y autoexámenes que alientan a los estudiantes a revisar y retener el contenido del capítulo.

Apreciar el campo de la antropología

Recuadros "Valorar el quehacer antropológico"
Estos recuadros exploran las formas en las que los antropólogos se involucran activamente en algunas de las preocupaciones más urgentes del siglo XXI. Desde el estudio de las subculturas terroristas hasta ayudar a conservar la arquitectura y la arqueología de Nueva Orleans después del huracán Katrina; además, demuestran que los temas tratados en cada capítulo pueden encontrarse en los encabezados de los periódicos hoy.





valorar el quehacer **ANTROPOLÓGICO**

¿Los antropólogos deben estudiar el terrorismo?

¿Cómo y cuánto debe importar la antropología? Durante décadas he escuchado las quejas de los antropólogos relativas a que los funcionarios gubernamentales no aprecian, o simplemente ignoran, los resultados de la antropología que son relevantes para formular políticas informadas. La American Anthropological Association considera de "vital importancia" que los antropólogos estudien las raíces del terrorismo y la violencia. ¿Cómo deben realizar dichos estudios? Este reporte describe un programa del Pentágono, el Proyecto Minerva, que comenzó al final de la administración de George W. Bush, y consistió en reclutar a expertos en ciencias sociales para combatir las amenazas a la seguridad.

El Proyecto Minerva causó preocupación entre los antropólogos. Con base en experiencias anteriores, los académicos se preocuparon porque el gobierno pudiera usar el conocimiento antropológico para metas y en formas que eran éticamente problemáticas. Las políticas del gobierno y las operaciones militares poseen el potencial de causar daño a las personas que estudian los antropólogos. Los científicos sociales objetan especialmente la noción de que oficiales del Pentágono deban determinar cuáles proyectos vale la pena financiar. En vez de ello, los antropólogos favorecen un sistema (revisión de pares) en el que grupos de sus homólogos profesionales (otros científicos sociales) juzguen el valor y lo adecuado de la investigación propuesta, incluidos los proyectos que pudieran ayudar a identificar y disuadir amenazas a la seguridad nacional.

¿Puede usted apreciar el valor potencial que cobra la antropología para la seguridad nacional? Consulte el Código de Ética de la American Anthropological Association en www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm. En el contexto de dicho código, ¿también puede apreciar la renuencia de los antropólogos para respaldar el Proyecto Minerva y sus procedimientos?

Ansioso por adoptar intelectuales e ideas, el Pentágono está realizando un ambicioso e inusual programa para reclutar científicos sociales y dirigir la capacidad mental de la nación para combatir las amenazas a la seguridad como el ejército chino, Irak, el terrorismo y el fundamentalismo religioso.

El secretario de Defensa, Robert M. Gates, comparó la iniciativa (llamada Minerva, en honor a la diosa romana de la sabiduría y los guerreros) con el esfuerzo del gobierno para aumentar su capital intelectual durante la Guerra Fría, después de que la Unión Soviética lanzara el Sputnik en 1957.

Aunque el Pentágono financia regularmente la investigación científica y de ingeniería, el apoyo sistemático a las ciencias sociales y a las humanidades ha sido raro. Minerva es el primer esfuerzo de tal envergadura en esta área desde la guerra de Vietnam, dice Thomas G. Mahnken, asistente

Íconos de video "Vivir la antropología"
Estos íconos hacen referencia a un conjunto de videos que muestran a los antropólogos en su trabajo, y que pueden verse en el centro de aprendizaje en línea de este título. Los alumnos escuchan a los antropólogos describir la investigación que realizan y pueden vislumbrar los muchos lugares y personas que ellos estudian.

5.1). Este contraste sirve para distinguir estas dos palabras y los dos fonemas vocales que en inglés se escriben /I/ e /i/.

El inglés estadounidense estándar (SE, por sus siglas en inglés), el dialecto "libre de regionalismos" de los lectores de noticias en las redes televisivas, tiene alrededor de 35 fonemas: al menos 11 vocales y 24 consonantes. El número de fonemas varía de idioma a idioma: de 15 a 60, con un promedio entre 30 y 40. El número de fonemas también varía entre los dialectos de un idioma dado. En el inglés estadounidense, por ejemplo, los fonemas vocales varían notablemente de dialecto a dialecto. Los lectores deben pronunciar las palabras de la figura 5.1 y poner atención (o pedir a alguien más que lo haga) si distinguen cada uno de los sonidos vocales. La mayoría de los estadounidenses no pronuncia todos.

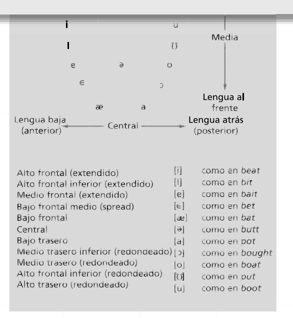
fonética
Estudio de los sonidos hablados: lo que la gente realmente dice.

fonemática
Estudio de los contrastes sonoros (fonemas) en un idioma.

La **fonética** es el estudio de los sonidos hablados en general, lo que la gente realmente dice en varios idiomas. La **fonemática** sólo estudia los contrastes sonoros *significativos* (fonemas) de un idioma dado. En inglés, como /r/ y /l/ (recuerde *craw* y *claw*), /b/ y /v/ también son fonemas, y ocurre en pares mínimos como *bat* (murciélago) y *vat* (tina). Sin embargo, en español, el contraste entre [b] y [v] no distingue significado, por tanto, no son fonemas (los sonidos que no son fonemas se encierran en corchetes). Los hispanohablantes por lo general usan el sonido [b] para pronunciar palabras que se escriben o con *b* o con *v*.

En cualquier idioma, un fonema dado se extiende más allá de un rango fonético. En inglés, el fonema /p/ ignora el contraste fonético entre [pʰ] en *pin* y la [p] en *spin*. La mayoría de los angloparlantes incluso no identifica la diferencia fonética que existe: [pʰ] es aspirada, de modo que un golpe de aire sigue a la [p]; la [p] en *spin* no lo es. (Para ver la diferencia, encienda un cerillo, sosténgalo frente a su boca y mire la llama mientras pronuncia las dos palabras.) El contraste entre [pʰ] y [p] es fonémico en algunos idiomas, como el hindi (que se habla en India). Esto es: existen palabras cuyo significado se distingue sólo por el contraste entre una [p] aspirada y una no aspirada.

Los hablantes nativos varían su pronunciación en ciertos fonemas. Esta variación es importante en la evolución del lenguaje. Sin cambios en la pronunciación, no puede haber cambio lingüístico. La siguiente sección acerca de la sociolingüística considera la variación fonética y su relación con las divisiones sociales y la evolución del lenguaje.



Alto frontal (extendido)	[i]	como en *beat*
Alto frontal inferior (extendido)	[I]	como en *bit*
Medio frontal (extendido)	[e]	como en *bait*
Bajo frontal medio (spread)	[ɛ]	como en *bet*
Bajo frontal	[æ]	como en *bat*
Central	[ə]	como en *butt*
Bajo trasero	[a]	como en *pot*
Medio trasero inferior (redondeado)	[ɔ]	como en *bought*
Medio trasero (redondeado)	[o]	como en *boat*
Alto frontal inferior (redondeado)	[ʊ]	como en *put*
Alto trasero (redondeado)	[u]	como en *boot*

FIGURA 5.1 Fonemas de las vocales en el inglés estadounidense estándar.

Los fonemas se muestran de acuerdo con la altura de la lengua y la posición de ésta al frente, el centro o atrás de la boca. Los símbolos fonéticos se identifican mediante las palabras en inglés que las incluyen; note que la mayoría son pares mínimos.

FUENTE: Adaptado del extracto y la figura 2-1 de Dwight Bolinger y Donald A. Sears, *Aspects of Language*, 3a ed. © 1981 Heinle/Arts & Sciences, parte de Cengage Learning, Inc. Reproducido con permiso.



vivir la antropología **VIDEOS**

Adquisición del lenguaje

Este video muestra cómo los bebés y los niños pequeños adquieren el lenguaje, y señala que la adquisición de éste es un proceso social y cultural que involucra la interacción y el aprendizaje con otros. El video sugiere ciertas indirectas universales en la adquisición del lenguaje, como el uso común de términos de parentesco bilabiales, por ejemplo, *mamá* y *papá*, para los cuidadores primarios. De acuerdo con el profesor Thomas Roeper, un lingüista que participa en el video, los niños adquieren la estructura fundamental de su lenguaje alrededor de los dos años de edad. Con base en el video, ¿quién aprende más palabras más rápido: un adulto o un niño de dos años de edad? Roeper presenta una analogía entre la adquisición del lenguaje y el crecimiento de una semilla salpicada con agua. **¿Cómo esta analogía aborda la pregunta que se presenta al comienzo del video: el lenguaje es innato o aprendido?**

118 PARTE 2 Valorar la diversidad cultural

Lecturas adicionales

Se trata de sugerencias de más lecturas que dirigen a los alumnos hacia exploraciones más detalladas y enfocadas de los temas clave introducidos en el libro.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. De acuerdo con la teoría del sistema mundial, las sociedades son subsistemas de sistemas más grandes, siendo el sistema mundial el más grande de todos. ¿Cuáles son los diversos sistemas, a diferentes niveles, en los que usted participa?
2. ¿Cómo ayuda la teoría del sistema mundial a explicar las presiones que conducen a compañías como IBM, la compañía de tecnología de información más grande del mundo, a contratar a más de 14 000 trabajadores adicionales en India, mientras cesaba a 13 000 trabajadores en Europa y Estados Unidos?
3. ¿Cuáles fueron las causas de la revolución industrial? ¿Por qué comenzó en Inglaterra y no en Francia? ¿Por qué cree que tal conocimiento es relevante para un antropólogo interesado en investigar la dinámica de la industrialización contemporánea?
4. Piense en un caso reciente donde una nación núcleo haya intervenido en los asuntos de otro país. ¿Cuál fue la filosofía de intervención que usó para justificar su acción?
5. Este capítulo describe las etiquetas de "primer", "segundo" y "tercer mundos" como una forma común, aunque etnocéntrica, de categorizar naciones. ¿Por qué es etnocéntrica? ¿Cree que haya alguna razón para seguir usándolas, a pesar de sus problemas? ¿Sí, no?, ¿por qué?

Opción múltiple: 1. *d*); 2. *c*); 3. *c*); 4. *d*); 5. *a*); 6. *b*); 7. *a*); 8. *b*); 9. *d*); 10. *c*). **Llene el espacio:** 1. Capital; 2. riqueza, poder, prestigio; 3. filosofía de intervención; 4. *postcolonial*; 5. Comunismo, comunismo

Lecturas adicionales sugeridas

Bodley, J.H.
2008 *Anthropology and Contemporary Human Problems*, 5a. ed. Lanham, MD: AltaMira. Panorama de los principales problemas del mundo industrial actual: sobreconsumo, el medio ambiente, agotamiento de recursos, hambre, sobrepoblación, violencia y guerra.

Crosby, A.W., Jr.
2003 *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Praeger. Describe cómo los viajes de Colón abrieron el camino para un gran intercambio de personas, recursos e ideas conforme el Viejo y Nuevo Mundos se unían para siempre.

Diamond, J.M.
2005 *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton. Enfoque ecológico sobre la expansión y conquista en la historia mundial.

Edelman, M., y A. Haugerud
2004 *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, MA: Blackwell. Estudia teorías y enfoques sobre el desarrollo y lo global.

Wallerstein, I. M.
2004*b* *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press. Fundamentos de la teoría de sistema mundial del experto en dicho enfoque.

Wolf, E. R.
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press. Un antropólogo examina los efectos de la expansión europea sobre los pueblos tribales y establece un enfoque de sistema mundial en la antropología.

Complementos

Esta obra cuenta con interesantes complementos que fortalecen los procesos de enseñanza-aprendizaje, así como la evaluación de los mismos, los cuales se otorgan a los profesores que adoptan este texto para sus cursos. Para obtener más información y conocer la política de entrega de estos materiales, contacte a su representante McGraw-Hill.

Qué hay de nuevo en la decimocuarta edición

CAPÍTULO 1
- Nuevo contenido acerca de la práctica cultural del abrazo amistoso entre los estudiantes de bachillerato en Estados Unidos
- Nuevo material acerca del trabajo y la filosofía de la Dra. Stanley Ann Dunham Soetoro, y su influencia sobre su hijo, Barack Obama

CAPÍTULO 2
- Cobertura actualizada del papel del individualismo en la cultura estadounidense

CAPÍTULO 3
- Cobertura revisada de los antropólogos culturales en una comunidad global
- Nuevo material acerca de la visión de Clyde Kluckhorn acerca del papel del servicio público del antropólogo
- Nuevo contenido acerca de los antropólogos que estudian el terrorismo

CAPÍTULO 4
- Discusión revisada de la innovación culturalmente adecuada

CAPÍTULO 5
- Cobertura revisada acerca de las relaciones entre idioma y cultura
- Nuevo material acerca de la demanda por contenido en línea en idiomas locales

CAPÍTULO 6
- Cobertura actualizada de la etnicidad como una identidad cambiante determinada por la cultura
- Nuevo contenido acerca de la confusión entre raza y etnicidad en el discurso popular, incluida una discusión de las audiencias de confirmación y la controversia Sotomayer
- Ampliación del contenido acerca del genotipo y el fenotipo en Brasil

CAPÍTULO 7
- Contenido actualizado acerca del conflicto entre trabajo y familia en la cultura estadounidense
- Nuevo material acerca del impacto de la deforestación y el cambio climático sobre las culturas nativas

CAPÍTULO 8
- Ampliación del contenido acerca de los diversos niveles de control político (local/tribal frente a estatal/nacional) bajo el que viven muchas personas
- Ampliación de la discusión acerca de los diwaniyas de Kuwait

CAPÍTULO 9
- Discusión actualizada acerca de la igualdad de género en Estados Unidos
- Ampliación de la discusión acerca de los roles de género y la división del trabajo
- Nuevo contenido acerca de los trenes suburbanos exclusivos para mujeres en las grandes ciudades de India
- Ampliación de la discusión acerca de las alternativas de género

CAPÍTULO 10
- Ampliación de la discusión acerca de la definición de familia en Estados Unidos

CAPÍTULO 11
- Información actualizada acerca de las leyes de matrimonio homosexual en Estados Unidos
- Ampliación de la discusión acerca de las dotes

CAPÍTULO 12
- Ampliación del contenido acerca de los jugadores de béisbol y el pensamiento mágico
- Nuevo material acerca de la celebración de los 100 años de vida de Claude Lévi Strauss y una valoración de su trabajo

CAPÍTULO 13
- Ampliación de la discusión acerca de la fragmentación de los medios de comunicación y la cultura estadounidenses
- Cobertura revisada de la departamentalización del arte en la cultura occidental
- Discusión actualizada de las clases en los medios masivos de comunicación en Estados Unidos y Brasil

CAPÍTULO 14
- Discusión actualizada de la globalización de la cultura y el comercio

CAPÍTULO 15
- Cobertura ampliada de la Tierra como unidad global, en lugar de como una compilación de unidades nacionales

Agradecimientos

Como siempre, estoy agradecido con muchos colegas en McGraw-Hill. Soy afortunado de ser su autor.

Estoy en deuda también con los profesores que revisaron la edición anterior de este libro y de mi texto de antropología general, en preparación para la decimocuarta edición. Ellos sugirieron muchos de los cambios que implementé, y otros que operarán para ediciones posteriores. Los nombres y escuelas de dichos revisores son los siguientes:

Lisa Gezon, *University of West Georgia*
Brian A. Hoey, *Marshall University*
Charles W. Houck, *University of North Carolina–Charlotte*
Cara Roure Johnson, *University of Connecticut*
Constanza Ocampo-Raeder, *University of Maine (Orono)*
Geoffrey G. Pope, *William Patterson University*
Robert Rubinstein, *Syracuse University*
Richard A. Sattler, *University of Montana*
Michael Simonton, *Northern Kentucky University*
Merrily Stover, *University of Maryland–University College*
Katharine Wiegle, *Northern Illinois University*
Brent Woodfill, *University of Louisiana at Lafayette*

También agradezco a los apreciados revisores de las ediciones anteriores de este libro y de mi texto de antropología general. Sus nombres son los siguientes:

Julianna Acheson, *Green Mountain College*
Stephanie W. Alemán, *Iowa State University*
Mohamad Al-Madani, *Seattle Central Community College*
Douglas J. Anderson, *Front Range Community College*
E. F. Aranyosi, *University of Washington*
Robert Bee, *University of Connecticut*
Joy A. Bilharz, *SUNY at Fredonia*
James R. Bindon, *University of Alabama*
Kira Blaisdell-Sloan, *Louisiana State University*
Kathleen T. Blue, *Minnesota State University*
Daniel Boxberger, *Western Washington University*
Vicki Bradley, *University of Houston*
Lisa Kaye Brandt, *North Dakota State University*
Ethan M. Braunstein, *Northern Arizona University*
Ned Breschel, *Morehead State University*
Peter J. Brown, *Emory University*
Margaret S. Bruchez, *Blinn College*
Vaughn M. Bryant, *Texas A&M University*
Andrew Buckser, *Purdue University*
Richard H. Buonforte, *Brigham Young University*
Karen Burns, *University of Georgia*
Richard Burns, *Arkansas State University*
Mary Cameron, *Auburn University*
Joseph L. Chartkoff, *Michigan State University*
Dianne Chidester, *University of South Dakota*
Stephen Childs, *Valdosta State University*
Inne Choi, *California Polytechnic State University–San Luis Obispo*
Wanda Clark, *South Plains College*
Jeffrey Cohen, *Penn State University*
Fred Conquest, *Community College of Southern Nevada*
Barbara Cook, *California Polytechnic State University–San Luis Obispo*
Maia Greenwell Cunningham, *Citrus College*
Sean M. Daley, *Johnson County Community College*
Karen Dalke, *University of Wisconsin–Green Bay*
Norbert Dannhaeuser, *Texas A&M University*
Michael Davis, *Truman State University*
Hillary DelPrete, *Wagner College*
Darryl de Ruiter, *Texas A&M University*
Paul Demers, *University of Nebraska–Lincoln*
Robert Dirks, *Illinois State University*
William W. Donner, *Kutztown University*

Estoy agradecido con su entusiasmo y sus sugerencias para cambios, adiciones y supresiones (¡en ocasiones en sentidos muy diferentes!).

Los estudiantes, también, comparten regularmente sus percepciones de éste y mis otros textos vía correo electrónico, y de este modo han contribuido con este libro. Quienquiera, alumno o profesor, con acceso a correo electrónico, puede encontrarme en ckottak@bellsouth.net

Como siempre, mi familia me ha ofrecido comprensión, apoyo e inspiración durante la preparación de este libro. El Dr. Nicholas Kottak quien, igual que yo, posee un doctorado en antropología, regularmente comparte sus percepciones conmigo, así como mi hija, Dra. Juliet Kottak Mavromatis, y mi esposa, Isabel (Betty) Wagley Kottak. Isabel ha sido mi compañera en el campo y en la vida durante más de cuatro décadas. Renuevo mi dedicatoria de este libro a la memoria de mi madre,

Mariana Kottak Roberts, por encender mi interés en la condición humana, por leer y comentar mis escritos, y por el profundo conocimiento de las personas y la sociedad que me inculcó.

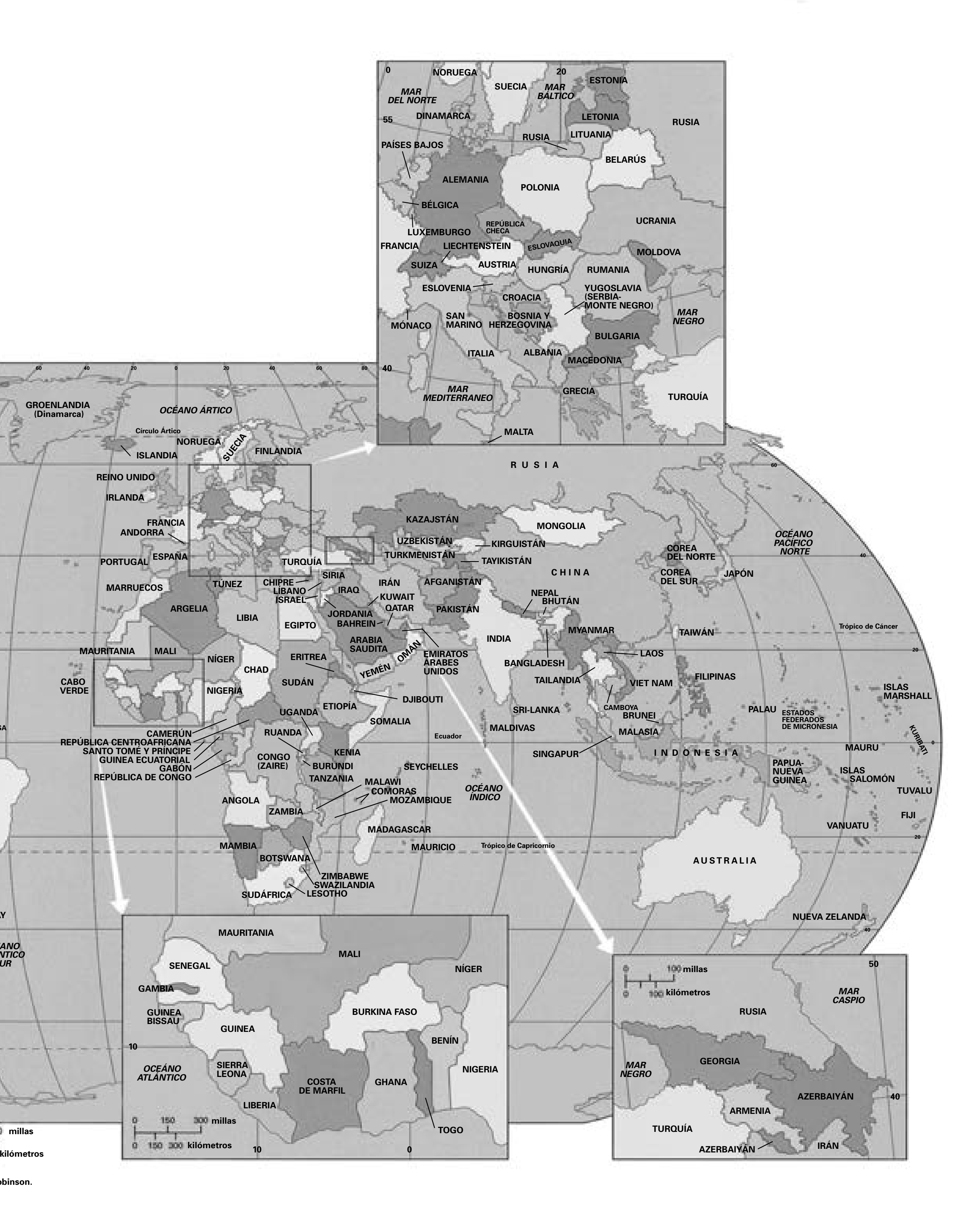
Después de cuatro décadas de impartir clases, me he beneficiado del conocimiento, la ayuda y el consejo de tantos amigos, colegas, asesores pedagógicos, instructores estudiantiles graduados y alumnos, que ya no puedo mantener sus nombres en un breve prefacio. Espero que ellos sepan quiénes son y acepten mi agradecimiento.

Estoy muy agradecido con muchos colegas en Michigan que de manera regular comparten sus conocimientos y sugieren formas de mejorar mis libros. Gracias especialmente a mis compañeros del 101: Kelly Askew, Tom Fricke, Stuart Kirsch, Holly Peters-Golden y Andrew Shryock. Sus preguntas y sugerencias me ayudan a mantener este libro actualizado. Un agradecimiento especial para Joyce Marcus y Kent Flannery, por seguir nutriendo la arqueología en mí.

Durante muchos años de impartir introducción a la antropología, la realimentación de los alumnos y estudiantes graduados me mantiene actualizado en los intereses, necesidades y visiones de las personas para quienes escribo este libro. Sigo creyendo que los libros de texto efectivos se basan en entusiasmo y en el regocijo de enseñar. Espero que este producto de mi experiencia sea útil para otros.

Conrad Phillip Kottak
Johns Island, SC
y Ann Arbor, MI
ckottak@bellsouth.net


Alaska
(Estados Unidos)
CANADÁ
ESTADOS UNIDOS
OCÉANO
PACÍFICO
NORTE
OCÉANO
ATLÁNTICO
NORTE
MÉXICO
Trópico de Cáncer
Ecuador
GUYANA
SURINAME
GUYANA
FRANCESA
(FR)
COLOMBIA
VENEZUELA
ECUADOR
PERÚ
BRASIL
BOLIVIA
PARAGUAY
SAMOA
OCCIDENTAL
TONGA
Trópico de Capricornio
CHILE
ARGENTINA
URUGUAY
OCÉANO
PACÍFICO
SUR
ISLAS
FALKLAND
Círculo Antártico
E.U.
BAHAMAS
300 millas
300 kilómetros
CUBA
MÉXICO
REPÚBLICA
DOMINICANA
PUERTO RICO
JAMAICA
HAITÍ
BELICE
SAN KITTS Y NEVIS
ANTIGUA Y BARBADOS
DOMINICA
GUATEMALA
HONDURAS
MAR
CARIBE
MARTINICA
SANTA LUCÍA
SAN VICENTE Y LAS GRANADINAS
BARBADOS
GRANADA
EL
SALVADOR
NICARAGUA
COSTA RICA
TRINIDAD Y TOBAGO
PANAMÁ
COLOMBIA
VENEZUELA
Escala: 1 a 125 000 000
Nota: Todos los mapas del mundo de la proyección de Robin



NORUEGA
MAR DEL NORTE
SUECIA
MAR BÁLTICO
ESTONIA
DINAMARCA
LETONIA
RUSIA
LITUANIA
PAÍSES BAJOS
BELARÚS
ALEMANIA
POLONIA
BÉLGICA
REPÚBLICA CHECA
UCRANIA
LUXEMBURGO
FRANCIA
LIECHTENSTEIN
ESLOVAQUIA
MOLDOVA
SUIZA
AUSTRIA
HUNGRÍA
RUMANIA
ESLOVENIA
YUGOSLAVIA (SERBIA-MONTE NEGRO)
CROACIA
MAR NEGRO
MÓNACO
SAN MARINO
BOSNIA Y HERZEGOVINA
BULGARIA
ITALIA
ALBANIA
MACEDONIA
MAR MEDITERRANEO
GRECIA
TURQUÍA
MALTA
GROENLANDIA (Dinamarca)
OCÉANO ÁRTICO
Círculo Ártico
ISLANDIA
FINLANDIA
REINO UNIDO
IRLANDA
R U S I A
ANDORRA
ESPAÑA
PORTUGAL
KAZAJSTÁN
MONGOLIA
UZBEKISTÁN
KIRGUISTÁN
TURKMENISTÁN
TAYIKISTÁN
C H I N A
OCÉANO PACÍFICO NORTE
COREA DEL NORTE
COREA DEL SUR
JAPÓN
MARRUECOS
TÚNEZ
CHIPRE
SIRIA
LÍBANO
ISRAEL
IRAQ
IRÁN
AFGANISTÁN
KUWAIT
QATAR
BAHREIN
JORDANIA
PAKISTÁN
NEPAL
BHUTÁN
ARGELIA
LIBIA
EGIPTO
ARABIA SAUDITA
INDIA
MYANMAR
TAIWÁN
Trópico de Cáncer
MAURITANIA
MALI
NÍGER
CHAD
ERITREA
YEMÉN
OMÁN
EMIRATOS ÁRABES UNIDOS
BANGLADESH
LAOS
CABO VERDE
NIGERIA
SUDÁN
TAILANDIA
VIET NAM
FILIPINAS
ISLAS MARSHALL
DJIBOUTI
ETIOPÍA
UGANDA
SOMALIA
SRI-LANKA
CAMBOYA
PALAU
ESTADOS FEDERADOS DE MICRONESIA
BRUNEI
CAMERÚN
REPÚBLICA CENTROAFRICANA
SANTO TOMÉ Y PRÍNCIPE
GUINEA ECUATORIAL
GABÓN
REPÚBLICA DE CONGO
RUANDA
Ecuador
MALDIVAS
MALASIA
KURIBATI
KENIA
SINGAPUR
I N D O N E S I A
MAURU
CONGO (ZAIRE)
BURUNDI
SEYCHELLES
TANZANIA
PAPUA-NUEVA GUINEA
ISLAS SALOMÓN
MALAWI
COMORAS
OCÉANO ÍNDICO
TUVALU
ANGOLA
MOZAMBIQUE
ZAMBIA
FIJI
MADAGASCAR
VANUATU
MAMBIA
MAURICIO
Trópico de Capricornio
BOTSWANA
A U S T R A L I A
ZIMBABWE
SWAZILANDIA
SUDÁFRICA
LESOTHO
NUEVA ZELANDA
MAURITANIA
MALI
SENEGAL
NÍGER
GAMBIA
GUINEA BISSAU
BURKINA FASO
GUINEA
BENÍN
OCÉANO ATLÁNTICO
SIERRA LEONA
COSTA DE MARFIL
GHANA
NIGERIA
LIBERIA
TOGO
0 150 300 millas
0 150 300 kilómetros
millas
kilómetros
0 100 millas
0 100 kilómetros
RUSIA
MAR CASPIO
MAR NEGRO
GEORGIA
AZERBAIYÁN
ARMENIA
TURQUÍA
AZERBAIYÁN
IRÁN

- ¿Qué distingue a la antropología de otros campos que estudian a los seres humanos?
- ¿Cómo los antropólogos estudian la diversidad humana en el tiempo y el espacio?
- ¿Por qué la antropología es a la vez científica y humanista?



Escena callejera con jugadores de fútbol en Estambul, Turquía. La cultura, incluidos los deportes, ayudan a dar forma a nuestros cuerpos, personalidades y salud individual.

¿Qué es antropología? 1





la antropología en NUESTRAS VIDAS

Cuando usted fue creciendo, ¿qué deportes le gustaban más: fútbol, natación, fútbol americano, béisbol, tenis, golf o alguno otro (o acaso ninguno en absoluto)? ¿Esto se debió a "quién era usted" o a las oportunidades que tuvo de niño para practicar y participar en dicha actividad particular? Piense en las frases y oraciones que usaría para describirse en un anuncio publicitario personal o en un sitio de la red: sus gustos, aversiones, pasatiempos y hábitos. ¿Cuántos de estos descriptores serían iguales si hubiese nacido en un lugar o época diferentes?

Cuando era joven, sus padres debieron haberle dicho que beber leche y comer vegetales le ayudaría a crecer "grande y fuerte". Ellos probablemente no estaban al tanto del papel que juega la cultura en la conformación del cuerpo, la personalidad y la salud individual. Si la nutrición cobra importancia en el crecimiento, también la tienen los aspectos culturales. ¿Cuál es el comportamiento adecuado para niños y niñas? ¿Qué tipos de trabajos deben desempeñar hombres y mujeres? ¿Dónde debe vivir la gente? ¿Cuál es el uso adecuado de su tiempo de ocio? ¿Qué papel debe jugar la religión? ¿Cómo debe relacionarse la gente con su familia, amigos y vecinos? Aunque los atributos genéticos ofrecen un cimiento para el crecimiento y el desarrollo, la biología humana es bastante plástica; es decir, maleable. La cultura es una fuerza ambiental que afecta el desarrollo tanto como la nutrición, el calor, el frío y la altitud. La cultura también guía el crecimiento emocional y cognitivo y ayuda a determinar el tipo de personalidad que posee uno como adulto.

Entre las disciplinas académicas, la antropología destaca como el campo que proporciona la prueba transcultural. ¿Cuánto sabríamos acerca del comportamiento, el pensamiento y los sentimientos humanos si sólo se estudiara un caso similar al nuestro? ¿Y si toda la comprensión del comportamiento humano se basara únicamente en el análisis de los cuestionarios que llenaran los estudiantes universitarios de Oregon? Esta es una pregunta radical, pero es la cuestión esencial que debe hacerlo pensar sobre los principios básicos de lo que los humanos son, tanto individual como grupalmente. Una primera razón por la que la antropología puede descubrir tanto acerca de lo que significa ser humano es que la disciplina se basa en la perspectiva transcultural. Una sola cultura no puede decir todo lo que es necesario saber acerca de lo que significa ser humano. Con frecuencia, la cultura es "invisible" (se supone como lo normal, o como son las cosas) hasta que se coloca en comparación con otra cultura. Por ejemplo, para apreciar cómo nos afecta el ver televisión, como seres humanos, es necesario estudiar no sólo a Estados Unidos de hoy, sino algún otro lugar, y acaso también alguna otra época (como Brasil en la década de 1980; vea Kottak 1990b). La prueba transcultural es fundamental para el enfoque antropológico, y es la que orienta el presente texto.

DIVERSIDAD HUMANA

Los antropólogos estudian a los seres humanos en el tiempo y lugar en que los encuentran: en la Kenia rural, en un café de Turquía, en una tumba de Mesopotamia, o en un centro comercial en Estados Unidos. La antropología explora la diversidad humana en el tiempo y el espacio; estudia toda la condición humana, su pasado, presente y futuro; su biología, sociedad, el lenguaje y la cultura. De particular interés es la diversidad que proviene de la adaptabilidad humana.

Los humanos figuran entre los animales más adaptables del mundo. En los Andes de América del Sur, las personas despiertan en villas a más de 4 877 metros

sobre el nivel del mar y luego caminan casi 500 metros más arriba para trabajar en las minas de estaño. Las tribus del desierto australiano adoran animales y discuten filosofía. En los trópicos, la gente sobrevive a la malaria. El hombre ha caminado en la Luna. El modelo del *USS Enterprise* en el Instituto Smithsoniano, en Washington, simboliza el deseo de "buscar nueva vida y civilizaciones, de ir audazmente a donde nadie ha ido antes". Los deseos de conocer lo desconocido, controlar lo incontrolable y crear orden a partir del caos encuentran expresión en todas las personas. La creatividad, la adaptabilidad y la flexibilidad son atributos humanos básicos, y la diversidad humana es el tema de estudio de la antropología.

Con frecuencia, los alumnos se sorprenden por la amplitud de la **antropología**, que es el estudio de la especie humana y sus ancestros inmediatos. La antropología es una ciencia excepcionalmente comparativa y **holística**. El holismo se refiere al estudio de toda la condición humana: su pasado, presente y futuro; la biología, la sociedad, el lenguaje y la cultura. La mayoría de las personas piensa que los antropólogos estudian fósiles y culturas no industriales, no occidentales, y muchos lo hacen. Pero la antropología es mucho más que el estudio de las poblaciones no industriales: es un campo comparativo que examina todas las sociedades, antiguas y modernas, simples y complejas. Las otras ciencias sociales tienden a enfocarse sobre una sola sociedad, por lo general una nación industrial como Estados Unidos o Canadá. Sin embargo, la antropología ofrece una perspectiva transcultural única, al comparar constantemente las costumbres de una sociedad con las de otras.

Las personas comparten la vida en sociedad (organizada en grupos) con otros animales, incluidos babuinos, lobos e incluso hormigas. Sin embargo, la cultura es característicamente humana. Las **culturas** son tradiciones y costumbres, transmitidas mediante aprendizaje, que forman y guían las creencias y el comportamiento de las personas expuestas a ellas. Los niños aprenden tales tradiciones al crecer en una sociedad particular, mediante un proceso llamado enculturación. Las tradiciones culturales incluyen costumbres y opiniones, desarrolladas a través de generaciones, acerca del comportamiento adecuado e inadecuado. Dichas tradiciones responden a algunas de las preguntas siguientes: ¿cómo haremos las cosas?, ¿cómo daremos sentido al mundo?, ¿cómo distinguiremos el bien del mal?, ¿qué está bien, y qué está mal? Una cultura produce un grado de consistencia en el comportamiento y el pensamiento entre las personas que viven en una sociedad particular. (El recuadro "Valorar la diversidad" de este capítulo, en las pp. 6 y 7, discute cómo también pueden cambiar las actitudes acerca de la manifestación del afecto, que se transmiten culturalmente.)

El elemento más importante de las tradiciones culturales es su transmisión a través del aprendizaje, más que por medio de la herencia biológica. La cultura no es en sí misma biológica, sin embargo descansa en ciertas características de la biología humana. Durante más de un millón de años, los humanos han tenido al menos algunas de las capacidades biológicas de las cuales depende la cultura. Dichas habilidades son aprender, pensar simbólicamente, usar lenguaje y emplear herramientas y otros productos para organizar sus vidas y adaptarse a su ambiente.

La antropología enfrenta y reflexiona sobre las grandes preguntas de la existencia humana al explorar la diversidad humana, biológica y cultural, en el tiempo y el espacio. Al examinar huesos y herramientas antiguos se revelan los misterios de los orígenes humanos. ¿Cuándo nuestros ancestros se separaron de aquellos remotos tíos abuelos cuyos descendientes son los monos? ¿Dónde y cuándo se originó el *Homo sapiens*? ¿Cómo ha cambiado nuestra especie? ¿Qué somos ahora y hacia dónde vamos? ¿Cómo los cambios en la cultura y la sociedad influyeron en el cambio biológico? Nuestro género, *Homo*, ha cambiado durante más de un millón de años. Los humanos siguen adaptándose y cambiando, tanto biológica como culturalmente.

antropología
El estudio de la especie humana y sus ancestros inmediatos.

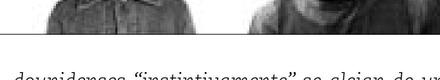
holístico
Abarca el pasado, presente y futuro; la biología, la sociedad, el lenguaje y la cultura.

Adaptación, variación y cambio

Adaptación se refiere a los procesos mediante los cuales los organismos enfrentan las fuerzas y tensiones ambientales, como los que imponen el clima y la *topografía* o los terrenos, también llamados accidentes geográficos. ¿Cómo cambian los organismos para ajustarse a sus ambientes, ya sea en climas secos o en el de las altas montañas? Como otros animales, los humanos utilizan mecanismos biológicos de adaptación. Pero los humanos son únicos, porque también poseen mecanismos culturales de adaptación. La recapitulación 1.1 resume los mecanismos culturales y biológicos que usan los humanos para adaptarse a grandes alturas.

cultura
Tradiciones y costumbres transmitidas a través del aprendizaje.

Los terrenos montañosos imponen retos particulares, asociados con las grandes alturas y la privación de oxígeno. Considere cuatro formas (una cultural y tres biológicas) en las que los humanos pueden enfrentar la baja presión de oxígeno a grandes alturas. Para ilustrar la adaptación cultural (tecnológica), considere una cabina de avión equipada con máscaras de oxígeno. Existen tres formas de adaptación biológica a las grandes alturas: adaptación genética, adaptación fisiológica a largo plazo y adaptación fisiológica a corto plazo. Primero, las poblaciones nativas de las áreas de grandes alturas, como los Andes del Perú y los himalayas del Tíbet y Nepal, parecen haber adquirido ciertas ventajas genéticas para vivir a muy grandes alturas. La tendencia andina



valorar la DIVERSIDAD

"Dame un abrazo"

*En el invierno de 2008 diseñé e impartí un curso llamado "Experimentar la cultura" dirigido a estudiantes universitarios estadounidenses que vivían en Italia. Los alumnos escribían diarios quincenales que reflejaban las diferencias culturales que observaban entre europeos y estadounidenses. Una cosa que realmente los impresionaba era la mayor frecuencia e intensidad de las PDA (*public displays of affection*, muestras públicas de afecto) entre las parejas de novios en Italia, en comparación con Estados Unidos.*

Las naciones y culturas del mundo tienen nociones marcadamente diferentes acerca de las muestras de afecto y el espacio personal. Las fiestas de recepción en los lugares de reunión internacionales, como las Naciones Unidas, pueden recordar un elaborado ritual de apareamiento entre insectos, conforme los diplomáticos de diferentes países avanzan, se retiran y dan pasos laterales. Cuando los estadounidenses hablan, caminan y bailan, conservan cierta distancia de los demás. Los italianos o brasileños, que necesitan menos espacio personal, pueden interpretar tal "distanciamiento" como una señal de frialdad. En la conversación entre pares, los italianos o brasileños por lo general se mueven hacia adelante, mientras que los estadounidenses "instintivamente" se alejan de un "conversador cercano".

Tales movimientos corporales no ilustran instinto, sino cultura: comportamiento programado por años de exposición a una tradición cultural particular. Sin embargo, la cultura no permanece estática, como sugiere esta reciente explicación del comportamiento de abrazar en las escuelas estadounidenses. Aprecie también que, por lo general, cualquier nación posee diversos, e incluso conflictivos, valores culturales. Un ejemplo es la diversidad generacional, a la que la afamada antropóloga Margaret Mead, una de mis profesoras, se refiere como "la brecha generacional". Los estadounidenses (en este caso padres y autoridades escolares frente a adolescentes) muestran diferencias generacionales que involucran lo apropiado de las PDA y la preocupación por el acoso sexual.



Estudiantes de la Pascack Hills High School en Montvale, Nueva Jersey, se abrazan en el corredor antes de comenzar el día de escuela. ¿Este comportamiento le parece extraño?

Hay tantos abrazos en Pascack Hills High School, en Montvale, N.J., que los alumnos clasifican los abrazos por tipo: existe el amistoso básico, probablemente el más popular, y el abrazo de oso, desde luego. También existe la garra de oso, cuando un chico abraza a una chica torpemente mostrando sus codos. O el que comienza con un "vengan esos cinco", luego avanza hacia un choque de puños, seguido por una palmada en la espalda y un abrazo. Existe el que es una sacudida o solo una leve inclinación; el abrazo por detrás; y, la más reciente creación, el triple: cualquier combinación de tres chicas y chicos que se abrazan al mismo tiempo.

"No tenemos miedo, sólo nos encontramos y abrazamos", dice Danny Schneider, un novato en la escuela, donde los abrazos en el corredor comenzaron poco después de las 7 a.m., una mañana reciente, conforme llegaban los alumnos. "No nos importa si es amigo. Tú simplemente llegas de frente y le brincas."

de desarrollar un pecho y pulmones voluminosos probablemente tenga una base genética. Segundo, sin importar sus genes, las personas que crecen a gran altura se vuelven fisiológicamente más eficientes que las personas genéticamente similares que crecen a nivel del mar. Esto ilustra la adaptación fisiológica a largo plazo durante el crecimiento y desarrollo del cuerpo. Tercero, los humanos también poseen la capacidad de la adaptación fisiológica a corto plazo o inmediata.






También hay abrazos románticos, pero no es de eso de lo que hablan los adolescentes.

Las chicas abrazan chicas, las chicas abrazan chicos, los chicos se abrazan entre ellos: el abrazo se ha convertido en el saludo social favorito cuando los adolescentes se reúnen o separan estos días.

Una medida de cuán rápidamente se extiende el ritual es que algunos estudiantes se quejan de presión de pares por abrazar para ser aceptados. Y escuelas desde Hillsdale, N. J., hasta Bend, Oregon, en una era de litigios por acoso sexual o toqueteo impropio, son cautelosas, por ejemplo, ante las aglomeraciones en los corredores y las llegadas tardías a clase, así que prohibieron los abrazos o impusieron una regla de tres segundos.

Los padres, que crecieron en una generación más inclinada a usar el apretón de manos, el "dame cinco" o "vengan esos cinco", con frecuencia están confundidos por el contacto físico cercano. "Es una costumbre que no usa palabras, por lo que he observado", escribió Beth J. Harpaz, madre de dos niños, de 11 y 16 años de edad, y columnista para padres para The Associated Press, en un nuevo libro, *13 is the New 18*...

"Atestiguar esta interacción siempre me hace sentir como turista en un país donde no conozco las costumbres y no puedo hablar el idioma." Sin embargo, para los adolescentes, el abrazar está de moda. ¿Y no abrazar?

"Si alguien no abraza a otro, o si nunca abraza a nadie, la gente podría estar un poco recelosa de él, y creería que está loco o que es peculiar", dice Gabrielle Brown, estudiante de segundo año en Fiorello H. LaGuardia High School en Manhattan.

Por muy reconfortante que pueda ser un abrazo, directores en todo el país han tomado medidas.

"El tocar y el contacto físico es un territorio muy peligroso", dice Noreen Hajinlian, directora de la George G. White School, una escuela en Hillsdale, N. J., quien prohibió los abrazos hace dos años...

Las escuelas que limitaron los abrazos apelan a antiguas reglas contra las muestras públicas de afecto, con la intención de mantener una atmósfera de seriedad académica y evitar toqueteos indeseados, o incluso los manoseos.

Pero los estudiantes en favor de los abrazos dicen que no es un gesto romántico o sexual, simplemente el "hola" de su generación...

Amy L. Best, socióloga en George Mason University, dice que el abrazo adolescente es más un reflejo de la evolución global del saludo estadounidense, que se ha vuelto menos formal desde la década de 1970. "Sin duda, las fronteras para tocar han cambiado en la cultura estadounidense", dice. "Mostramos los cuerpos más fácilmente, hay menos reglas que gobiernan tocar el cuerpo y un acceso mucho más permisible a los cuerpos de otras personas."

El abrazo parece ser un fenómeno popular y no una imitación de un carácter o costumbre en TV o en las películas. La prevalencia del abrazo no romántico de los chicos (especialmente de otros chicos) es más extraño para los adultos. Los expertos dicen que, durante la última generación, los chicos se sintieron más cómodos al expresar sus emociones, como se muestra en el programa de MTV "Bromance", que ahora es un término de amplio uso para el afecto entre amigos varones heterosexuales...

Los chicos y hombres afroamericanos se abrazan como parte de sus saludos desde hace décadas, y usan la palabra *dap* para describir un ritual que involucra apretones de manos, palmadas en los hombros y, más recientemente, un abrazo, en ocasiones también llamado *gangsta hug* entre los jóvenes urbanos...

Algunos padres encuentran paradójico que una generación tan basada en la comunicación virtual sin manos esté tan ansiosa por abrazar.

"Acaso se deba a que todo lo que hacen estos chicos es 'chatear' y entrar a *Facebook*, de modo que ya no tienen contacto humano", dice Dona Eichner, madre de chicas de segundo y primer años en la escuela de Montvale...

Carrie Osbourne, profesora de sexto grado en Claire Lilienthal Alternativa School, dice que abrazar fue una señal poderosa y positiva de que los niños están inclinados a nutrirse unos a otros, y romper barreras. "Y se llega a la conclusión de que cada persona quiere sentirse protegida, sin importar su edad o qué tan *cool* sea o qué tan *cool* crea ser", dice.

A pesar de que el abrazo es un gesto físico, también se ha trasladado en línea. Las aplicaciones de *Facebook* que permiten a los amigos enviar abrazos tienen decenas de miles de seguidores.

FUENTE: Sarah Kershaw, "For Teenagers, Hello Means 'How About a Hug?'", de *The New York Times*, 28 de mayo de 2009. **www.nytimes.com**

Por tanto, cuando los habitantes de tierras bajas llegan a las tierras altas, inmediatamente aumentan su ritmo de respiración y cardiaco. La hiperventilación aumenta el oxígeno en sus pulmones y arterias. Conforme el pulso también se incrementa, la sangre llega a sus tejidos más rápidamente. Todas estas respuestas adaptativas, culturales y biológicas, logran una sola meta: mantener un suministro adecuado de oxígeno al cuerpo. Note que algunos atletas ahora adoptan técnicas

antropología general
La antropología como un todo: cultural, arqueológica, biológica y lingüística.

producción de alimentos
Economía basada en cultivo de plantas y/o para domesticar animales.

aprendidas de sociedades indígenas y de experimentos científicos para aumentar su propia adaptación fisiológica a corto plazo para el éxito deportivo (específicamente, con el uso de tiendas bajas en oxígeno para simular grandes alturas).

Conforme se desarrolla la historia humana, los medios de adaptación social y cultural se han vuelto cada vez más relevantes. En este proceso, los humanos han imaginado diversas formas de enfrentar la diversidad de ambientes que han ocupado en el tiempo y el espacio. Las tasas de adaptación y cambio culturales se han acelerado, en particular durante los últimos 10 000 años. Durante millones de años, la caza y la recolección de los recursos de la naturaleza, el *forrajeo*, fue la base exclusiva de la subsistencia humana. Sin embargo, sólo se requirió de algunos miles de años para la **producción de alimentos** (el cultivo de plantas y la domesticación de animales), que se originó hace unos 12 000-10 000 años, para sustituir el forrajeo en la mayoría de las áreas. Entre 6 000 y 5 000 años antes del presente, surgieron las primeras civilizaciones. Eran sociedades grandes, poderosas y complejas, como el antiguo Egipto, que conquistó y gobernó grandes áreas geográficas.

Más recientemente, la extensión de la producción industrial afectó profundamente la vida humana. A lo largo de la historia, las grandes innovaciones han surgido a costa de las anteriores. Cada revolución económica ha tenido repercusiones sociales y culturales. La economía global actual y las comunicaciones vinculan a todas las personas contemporáneas, directa o indirectamente, en el moderno sistema mundial. Las personas deben enfrentar fuerzas generadas por sistemas cada vez más grandes: región, nación y mundo. El estudio de tales adaptaciones contemporáneas genera nuevos retos para la antropología: “Las culturas de las personas del mundo necesitan ser redescubiertas constantemente y ellas se reinventan en circunstancias históricas cambiantes” (Marcus y Fischer, 1986, p. 24). (El recuadro anterior, “Valorar la diversidad”, discute cómo los adolescentes estadounidenses han reinventado estándares que involucran el contacto corporal entre los pares generacionales.)

ANTROPOLOGÍA GENERAL

La disciplina académica de la antropología, también conocida como **antropología general** o antropología de “cuatro campos”, incluye cuatro subdisciplinas o subcampos principales: la sociocultural, la arqueológica, la biológica y la lingüística. (En adelante, se usará el término más corto *antropología cultural* como sinónimo de “antropología sociocultural”.) De los subcampos, la antropología cultural tiene más adeptos. La mayoría de los departamentos de antropología imparten cursos en los cuatro subcampos.

Existen razones históricas para la inclusión de cuatro subcampos en una sola disciplina. El origen de la antropología como campo científico, y de la antropología estadounidense en particular, se puede rastrear hasta el siglo XIX. Los primeros antropólogos estadounidenses estuvieron preocupados especialmente con la historia y las culturas de los pueblos nativos de Norteamérica. El interés en los orígenes y la diversidad de aquéllos reunió estudios sobre sus costumbres, vida social, idioma y rasgos físicos. Los antropólogos todavía se formulan preguntas como: ¿de dónde provienen los nativos americanos?, ¿cuántas olas de migración los llevaron al nuevo mundo?, ¿cuáles son los vínculos lingüísticos, culturales y biológicos entre los nativos americanos, y entre éstos y Asia? Otra razón para la inclusión de cuatro subcampos en la antropología fue el interés en la relación entre biología (por ejemplo, la “raza”) y la cultura. Hace más de 60 años, la antropóloga Ruth Benedict se dio cuenta de que “en la historia del mundo, quienes ayudan a construir la misma cultura no necesariamente son de

RECAPITULACIÓN 1.1 Formas de adaptación cultural y biológica (a grandes alturas)

FORMA DE ADAPTACIÓN	TIPO DE ADAPTACIÓN	EJEMPLO
Tecnología	Cultural	Cabina presurizada de avión, con máscaras de oxígeno
Adaptación genética (ocurre a través de las generaciones)	Biológica	“Pecho en barril” más grande de los nativos de tierras altas
Adaptación fisiológica a largo plazo (ocurre durante el crecimiento y desarrollo del organismo individual)	Biológica	Sistema respiratorio más eficiente, para extraer oxígeno del “aire delgado”
Adaptación fisiológica a corto plazo (ocurre espontáneamente cuando el organismo individual entra a un nuevo ambiente)	Biológica	Ritmo cardiaco aumentado, hiperventilación

una raza, y los de la misma raza no participan todos en una cultura. En lenguaje científico, la cultura no es una función de la raza" (Benedict, 1940, capítulo 2). (Note que en Europa no se desarrolló una antropología unificada de cuatro campos, donde las subdisciplinas tienden a existir por separado.)

También existen razones lógicas para la unidad de la antropología estadounidense. Cada subcampo considera la variación en el tiempo y el espacio (en diferentes áreas geográficas). Los antropólogos culturales y arqueólogos estudian (entre muchos otros temas) los cambios en la vida social y las costumbres. Los arqueólogos usan estudios de sociedades vivas y patrones de comportamiento para imaginar cómo pudo ser la vida en el pasado. Los antropólogos biológicos examinan los cambios evolutivos en la forma física, por ejemplo, cambios anatómicos que pudieran asociarse con el origen del uso de herramientas o el lenguaje. Los antropólogos lingüistas pueden reconstruir los fundamentos de lenguas antiguas al estudiar las modernas.

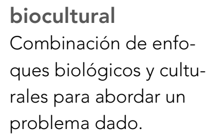
La naciente antropología estadounidense se preocupaba especialmente por la historia y las culturas de los nativos norteamericanos. Ely S. Parker, o Ha-sa-noan-da, fue un indio seneca que realizó importantes aportaciones a la antropología temprana. Parker también trabajó como comisionado de Asuntos Indígenas para Estados Unidos.

Las subdisciplinas se influyen mutuamente conforme los antropólogos conversan entre ellos, leen libros y revistas, y se asocian en organizaciones profesionales. La antropología general explora los fundamentos de la biología humana, la sociedad y la cultura, y considera sus interrelaciones. Los antropólogos comparten ciertas suposiciones clave. Acaso la más fundamental sea la idea de que no es posible extraer conclusiones acertadas acerca de la "naturaleza humana" a partir del estudio de una sola nación, sociedad o tradición cultural. Es esencial un enfoque comparativo transcultural.

Fuerzas culturales dan forma a la biología humana

Por ejemplo, la perspectiva comparativa biocultural de la antropología reconoce que existen fuerzas culturales que constantemente moldean la biología humana. (**Biocultural** se refiere a la inclusión y combinación de perspectivas y enfoques biológicos y culturales, para abordar o resolver un tema o problema particular.) La cultura es una fuerza ambiental clave en la determinación de cómo los cuerpos humanos crecen y se desarrollan. Las tradiciones culturales promueven ciertas actividades y habilidades, desalientan otras y establecen estándares de bienestar y atractivo físico. Las actividades físicas, incluidos los deportes, que están influidas por la cultura, ayudan a constituir la complexión del cuerpo. Por ejemplo, a las chicas estadounidenses se les alienta a buscar, y por tanto a desempeñarse bien, en competencias que involucran patinaje de figura, gimnasia, pista y campo, natación, clavados y muchos otros deportes. Las chicas brasileñas, aunque destacadas en los deportes por equipos de básquetbol y voleibol, no les ha ido tan bien en los deportes individuales como a sus contrapartes estadounidenses o canadienses. ¿Por qué a la gente se le alienta a destacar como atletas en algunas naciones y en otras no? ¿Por qué la gente en algunos países invierte tanto tiempo y esfuerzo en deportes de competencia y como consecuencia, sus cuerpos cambian significativamente?

Los estándares culturales de lo que es atractivo y apropiado influyen en la participación y el logro en los deportes. Los estadounidenses corren o nadan no


biocultural
Combinación de enfoques biológicos y culturales para abordar un problema dado.



Carly Piper, Natalie Coughlin y Dana Vollmer, miembros del equipo estadounidense de relevos de natación, de izquierda a derecha, celebran después de obtener la medalla de oro y establecer un nuevo récord mundial en el relevo estilo libre 4 × 2 000 m para mujeres en los juegos olímpicos de Atenas 2004, en Grecia. Años dedicados a la natación esculpieron un cuerpo distintivo: un torso alargado, un cuello fuerte y poderosos hombros y espalda.

sólo para competir, sino para mantenerse delgados y en buena condición física. Los estándares de belleza de Brasil aceptan más grasa, especialmente en los glúteos y caderas de la mujer. Los varones brasileños han tenido cierto éxito internacional en natación y carreras, pero Brasil rara vez envía nadadoras o corredoras a las Olimpiadas. Una razón por la que las mujeres brasileñas evitan la natación de competencia en particular puede ser los efectos del deporte sobre el cuerpo. Años de natación esculpen un físico distintivo: un torso alargado, un cuello fuerte, y hombros y espalda poderosos. Las nadadoras exitosas tienden a ser grandes, fuertes y corpulentas. Los países que promueven este deporte con más consistencia son Estados Unidos, Canadá, Australia, Alemania, las naciones escandinavas, Holanda y la antigua Unión Soviética, donde este tipo de cuerpo no es tan estigmatizado como lo es en los países latinos. Las nadadoras desarrollan cuerpos fuertes, pero la cultura brasileña dicta que las mujeres deben ser delicadas, con grandes caderas y no con hombros fuertes. Muchas jóvenes nadadoras en Brasil eligen abandonar el deporte antes de perder el cuerpo "femenino" ideal.

SUBDISCIPLINAS DE LA ANTROPOLOGÍA

Antropología cultural

antropología cultural
Estudio comparativo transcultural de la sociedad humana y la cultura.

etnografía
Trabajo de campo en un escenario cultural particular.

etnología
Estudio de las diferencias y similitudes socioculturales.

La **antropología cultural** es el estudio de la sociedad humana y la cultura, el subcampo que describe, analiza, interpreta y explica las similitudes y diferencias sociales y culturales. Para estudiar e interpretar la diversidad cultural, los antropólogos culturales se involucran en dos tipos de actividades: la etnografía (con base en el trabajo de campo) y la etnología (con base en la comparación transcultural). La **etnografía** proporciona una explicación de una comunidad sociedad o cultura particular. Durante el trabajo de campo etnográfico, el etnógrafo recopila datos que organiza, describe, analiza e interpreta para construir explicaciones, que puede presentar en forma de libro, artículo o película. De manera tradicional, los etnógrafos han vivido en pequeñas comunidades y estudiado el comportamiento, las creencias, las costumbres, la vida social, las actividades económicas, la política y la religión locales. ¿Qué tipo de experiencia es etnografía para el etnógrafo? El recuadro recapitulación 1.2 ofrece algunas pistas.

La perspectiva antropológica que deriva del trabajo de campo etnográfico con frecuencia difiere radicalmente del de las ciencias económicas o políticas. Estos campos se enfocan en organizaciones y políticas nacionales y oficiales, y con frecuencia en las élites. Sin embargo, los grupos que tradicionalmente estudian los antropólogos por lo general son relativamente pobres y sin poder, como la mayoría de las personas en el mundo actual. Los etnógrafos con frecuencia observan prácticas discriminatorias dirigidas hacia tales personas, quienes además no cuentan con suficientes alimentos, presentan deficiencias nutricionales y padecen otros aspectos de la pobreza. Los politólogos tienden a estudiar los programas que desarrollan los planificadores nacionales, mientras que los antropólogos descubren cómo funcionan dichos programas a nivel local.

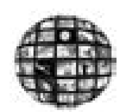
Las culturas no están aisladas. Como apuntó Franz Boas (1966, orig. 1940) hace muchos años, el contacto entre tribus vecinas siempre ha existido y se ha extendido sobre áreas enormes. "Las poblaciones humanas construyen sus culturas en interacción mutua, y no en aislamiento" (Wolf, 1982, p. ix). Los lugareños participan cada vez más en eventos regionales, nacionales y mundiales. La exposición a fuerzas externas se da a través de los medios masivos de comunicación, la migración y el transporte moderno. Ciudad y nación invaden crecientemente las comunidades locales con la llegada de turistas, agentes de desarrollo, funcionarios gubernamentales y religiosos, y candidatos políticos. Tales vinculaciones son componentes prominentes de los sistemas regional, nacional e internacional de la política, la economía y la información. Estos sistemas más grandes afectan cada vez más a las personas y los lugares que estudian tradicionalmente los antropólogos. El abordaje de tales vinculaciones y sistemas forman parte del tema de estudio de la antropología moderna.

La **etnología** examina, interpreta, analiza y compara los resultados de la etnografía: los datos recopilados en diferentes sociedades. Usa tales datos para comparar y contrastar, y para hacer generalizaciones acerca de la sociedad y la cultura. Al observar más allá de lo particular, hacia

RECAPITULACIÓN 1.2 Etnografía y etnología: dos dimensiones de la antropología cultural

ETNOGRAFÍA	ETNOLOGÍA
Requiere trabajo de campo para recopilar datos	Usa datos que recopilan una serie de investigadores
Usualmente descriptiva	Por lo general sintética
Específica de un grupo o comunidad	Comparativa y/o transcultural

lo más general, los etnólogos tratan de identificar y explicar las diferencias y similitudes culturales, poner a prueba hipótesis, y construir teorías para mejorar nuestra comprensión de cómo funcionan los sistemas sociales y culturales. (Vea la sección "El método científico" al final de este capítulo.) La etnología obtiene sus datos por la comparación no sólo de la etnografía, sino también de los otros subcampos, en particular de la arqueología, que reconstruye los sistemas sociales del pasado. (La recapitulación 1.2 resume los principales contrastes entre la etnografía y la etnología.)



vivir la antropología **VIDEOS**

"Nuevo" conocimiento entre los batak

Este video muestra a mujeres, hombres y niños batak en el trabajo, durante su vida diaria. Describe cómo cultivan arroz en una forma amigable con el ambiente, a diferencia de las técnicas agrícolas destructivas de las tierras bajas, que invadieron su territorio. ¿Cómo trabajan en conjunto los batak y las agencias de conservación para reducir la deforestación? Con base en el video, mencione varias formas en las que los batak reciben influencia de fuerzas más allá de su territorio.

Antropología arqueológica

La **antropología arqueológica** (más simplemente, "arqueología") reconstruye, describe e interpreta el comportamiento humano y los patrones culturales a través de restos materiales. En los sitios donde viven o vivieron personas, el arqueólogo encuentra artefactos, objetos materiales que los humanos construyeron, usaron o modificaron como herramientas, armas, sitios de acampar, edificios y basura. Los restos de plantas y animales, así como la basura antigua, cuentan historias acerca del consumo y las actividades. Los granos salvajes y domesticados presentan diferentes características, lo que permite a los arqueólogos distinguir entre recolección y cultivo. El examen de huesos animales revela las edades de los especímenes sacrificados y también ofrece información útil para determinar si las especies eran salvajes o domesticadas.

antropología arqueológica
Estudio del comportamiento humano a través de restos materiales.

Al analizar tales datos, los arqueólogos responden muchas preguntas acerca de las economías antiguas. ¿El grupo conseguía la carne de la cacería, o domesticaba y criaba animales, y los mataba sólo si tenían cierta edad o sexo? ¿Los alimentos vegetales provenían de plantas salvajes o de la siembra, la atención

y la cosecha de cultivos? ¿Los residentes elaboraban, comerciaban o compraban artículos particulares? ¿Localmente había materias primas disponibles? Si no, ¿de dónde provenían? A partir de tal información, los arqueólogos reconstruyen patrones de producción, comercio y consumo.

Los arqueólogos pasan mucho tiempo estudiando fragmentos de vasijas de cerámica o alfarería. Las vasijas son más duraderas que muchos otros artefactos, como los textiles y la madera. La cantidad de fragmentos de alfarería permite estimar el tamaño y la densidad de la población. El descubrimiento de que los alfareros usaban materiales que no estaban disponibles localmente sugiere sistemas de comercio. Las similitudes en la fabricación y la decoración en sitios diferentes puede ser prueba de conexiones culturales. Los grupos con alfarería similar pueden estar históricamente relacionados. Es probable que sus ancestros culturales hayan sido comunes, comerciaran mutuamente o pertenecieran al mismo sistema político.

Muchos arqueólogos examinan la paleoecología. La *ecología* es el estudio de las interrelaciones entre los seres vivos y su entorno. Los organismos y el ambiente constituyen en conjunto un ecosistema, un arreglo organizado de flujos e intercambios de energía. La ecología humana estudia los ecosistemas que incluyen personas, y se enfoca en la forma en que los humanos emplean "las influencias naturales y son influidos por la organización social y los valores culturales" (Bennett, 1969, pp. 10-11). La *paleoecología* observa los ecosistemas del pasado.

Además de reconstruir patrones ecológicos, los arqueólogos pueden inferir transformaciones culturales, por ejemplo, al observar cambios en el tamaño y el tipo de los sitios y la distancia entre ellos. Una ciudad se desarrolla en una región donde hace algunos siglos sólo existían pueblos, villas y aldeas. El número de niveles de asentamiento (ciudad, pueblo, villa, aldea) en una sociedad es una medida de su complejidad. Las edificaciones ofrecen pistas acerca de las características políticas y religiosas. Los templos y las pirámides sugieren que una sociedad antigua poseía una estructura de autoridad capaz de poner en orden la mano de obra necesaria para construir tales monumentos. La presencia o ausencia de ciertas estructuras, como las pirámides del antiguo Egipto y México, revela diferencias funcionales entre los asentamientos. Por ejemplo, algunos pueblos fueron lugares donde las personas llegaban para asistir a ceremonias. Otros eran sitios de entierro; incluso otros funcionaron como comunidades agrícolas.

antropología biológica
El estudio de la variación biológica humana en el tiempo y el espacio.

antropología física
Lo mismo que la antropología biológica.

Los arqueólogos también reconstruyen los patrones de comportamiento y estilos de vida del pasado mediante excavaciones. Esto implica cavar a través de una sucesión de niveles en un sitio particular. En un área dada, a lo largo del tiempo, los asentamientos pueden cambiar en forma y propósito, así como las conexiones entre los asentamientos. La excavación puede documentar cambios en las actividades económicas, sociales y políticas.

Arqueología en los desiertos costeros alrededor de Nazca e Ica, Perú.

Aunque los arqueólogos son mejor conocidos por estudiar la prehistoria, esto es, el periodo anterior a la invención de la escritura, también estudian las culturas de las poblaciones históricas e incluso poblaciones vivas. Al estudiar barcos hundidos en la costa de Florida, arqueólogos submarinos han podido verificar las condiciones de vida en los barcos que trajeron al Nuevo Mundo, como esclavos, a los ancestros de los afroamericanos. En un proyecto de investigación que comenzó en 1973, en Tucson, Arizona, el arqueólogo William Rathje aprendió acerca de la vida contemporánea al estudiar la basura moderna. El valor de la "basurología", como Rathje la llama, es que proporciona "evidencia de lo que hizo la población, no de lo que se piensa que hicieron o debieron hacer, o de lo que el entrevistador cree debieron hacer" (Harrison, Rathje y Hughes, 1994, p. 108). Lo que la gente reporta puede contrastar enormemente con su comportamiento real, según revela la basurología. Por ejemplo, los basurólogos descubrieron que los tres vecindarios de Tucson que reportaron el menor consumo de cerveza, ¡en realidad tenían el mayor número de latas de cerveza desechadas por hogar! (Podolefsky y Brown, 1992, p. 100.) La basurología de Rathje también ha expuesto malas interpretaciones acerca de cuántos tipos diferentes de basura hay en los vertederos: aunque la mayoría de las personas piensa que los contenedores de comida rápida y los pañales desechables son los principales problemas de basura, de hecho fueron relativamente insignificantes en comparación con el papel, incluido el reciclable y amigable con el ambiente (Rathje y Murphy, 2001).

Antropología biológica o física

El tema de estudio de la **antropología biológica**, o **física**, es la diversidad biológica humana en el tiempo y el espacio. El enfoque sobre la variación biológica reúne cinco intereses especiales dentro de la antropología biológica:

1. Evolución humana, según revela el registro fósil (paleoantropología).
2. Genética humana.
3. Crecimiento y desarrollo humanos.
4. Plasticidad biológica humana (la capacidad del cuerpo para hacer frente a tensiones como el calor, el frío y la altura).
5. La biología, evolución, comportamiento y vida social de monos, simios y otros primates no humanos.

Dichos intereses vinculan a la antropología física con otros campos como: la biología, la zoología,

la geología, la anatomía, la fisiología, la medicina y la salud pública. La osteología, o estudio de los huesos, ayuda a los paleoantropólogos que examinan cráneos, dientes y huesos, a identificar ancestros humanos y graficar los cambios en la anatomía durante el tiempo. Un paleontólogo es un científico que estudia fósiles. Un paleoantropólogo es una especie de paleontólogo que estudia el registro fósil de la evolución humana. Los paleoantropólogos frecuentemente colaboran con los arqueólogos, quienes estudian artefactos, para reconstruir los aspectos biológicos y culturales de la evolución humana. Los fósiles y herramientas con frecuencia se encuentran juntos. Diferentes tipos de herramientas proporcionan información acerca de los hábitos, costumbres y estilos de vida de los ancestros humanos que los utilizaron.

Hace más de un siglo, Charles Darwin notó que la variedad que existe dentro de cualquier población permite a algunos individuos (aquellos con las características más desarrolladas) a desempeñarse mejor que otros para sobrevivir y reproducirse. La genética, que dio inicio más tarde, arroja luz acerca de las causas y la transmisión de esta variedad. Durante la vida de cualquier individuo, el ambiente trabaja junto con la herencia para determinar las características biológicas. Por ejemplo, las personas con una tendencia genética a ser altas serán más bajas si tienen pobre nutrición durante la niñez. Por tanto, la antropología biológica también investiga la influencia del ambiente sobre el cuerpo conforme crece y madura. Entre los factores ambientales que influyen al cuerpo mientras se desarrolla están la nutrición, la altura, la temperatura y las enfermedades, al igual que factores culturales como los estándares de atractivo que se consideraron anteriormente.

La antropología biológica (junto con la zoología) también incluye a la primatología. Los primates engloban a nuestros parientes más cercanos: simios y monos. Los primatólogos estudian su biología, evolución, comportamiento y vida social, con frecuencia en su entorno natural. La primatología auxilia a la paleoantropología, porque el comportamiento primate puede arrojar luz sobre el comportamiento temprano de los humanos y su naturaleza.

Antropología lingüística

No sabemos (y probablemente nunca sabremos) cuándo nuestros ancestros adquirieron la habilidad para hablar, aunque los antropólogos biológicos han observado la anatomía del rostro y el cráneo para especular acerca del origen del lenguaje; los primatólogos han descrito los sistemas de comunicación de monos y simios. Lo que sí sabemos es que los lenguajes gramaticalmente complejos, bien desarrollados, han existido durante miles de años. La antropología lingüística ilustra indiscutiblemente el interés de la antropología en la comparación, la variación y el cambio. La **antropología lingüística** estudia el lenguaje en su contexto social y cultural, a través del espacio y el tiempo. Algunos antropólogos lingüistas hacen inferencias acerca de las características universales del lenguaje y las vinculan con ciertas áreas en el cerebro humano. Otros reconstruyen idiomas antiguos al comparar a sus descendientes contemporáneos y realizan descubrimientos acerca de su historia. Incluso otros estudian las diferencias lingüísticas para descubrir la diversidad de percepciones y los patrones de pensamiento en diferentes culturas.

antropología lingüística
El estudio del lenguaje y la diversidad lingüística en el tiempo, el espacio y la sociedad.

La lingüística histórica considera la variación en el tiempo, como los cambios en sonidos, gramática y vocabulario entre el inglés medio (que se habló desde aproximadamente del 1050 a. C. hasta 1550 d. C.) y el inglés moderno. Los **sociolingüistas** investigan las relaciones entre la variación social y la lingüística. Ningún lenguaje es un sistema homogéneo en el que todos hablan de la misma forma. ¿Cómo diferentes hablantes usan un lenguaje dado?; ¿cómo las características lingüísticas se correlacionan con factores sociales, incluidas las diferencias de clase y de género? (Tannen, 1990). Una razón para la variación es la geografía, reflejada en los dialectos y acentos regionales. La variación lingüística también se expresa en el bilingüismo de los grupos étnicos. Los antropólogos lingüistas y culturales colaboran al estudiar los vínculos entre el lenguaje y muchos otros aspectos de la cultura, por ejemplo, cómo las personas establecen el parentesco y cómo perciben y clasifican los colores.

sociolingüística
El estudio del lenguaje en la sociedad

ANTROPOLOGÍA Y OTROS CAMPOS ACADÉMICOS

Como ya se mencionó, una de las principales diferencias entre la antropología y los otros campos que estudian a las personas es el holismo, la exclusiva interrelación que realiza la antropología de las perspectivas biológica, social, cultural, lingüística, histórica y contemporánea. Paradójicamente, aunque distingue a la antropología, tal amplitud es la que la vincula con muchas otras disciplinas. Las técnicas usadas para datar fósiles y artefactos llegó a la antropología desde la física, la química y la geología. Puesto que los restos vegetales y animales con frecuencia se encuentran junto con huesos humanos y artefactos, los antropólogos colaboran con botánicos, zoólogos y paleontólogos.

Como una disciplina que es tanto científica como humanista, la antropología mantiene vínculos con muchos otros campos académicos. La antropología es una **ciencia**, un "campo sistemático de estudio o cuerpo de conocimiento que se dirige mediante la experimentación, la obser-

ciencia
Campo de estudio que busca explicaciones confiables, con referencia al mundo material y físico.

OTRA
mirada a...



ALUMNO: María Alejandra Pérez, candidata a doctor en antropología cultural.
PAÍS DE ORIGEN: Venezuela.
PROFESORES SUPERVISORES: Erik Mueggler y Fernando Coronil.
ESCUELA: Universidad de Michigan.

Lugares cambiantes, identidades cambiantes

Nací y viví en la capital de Venezuela, Caracas, durante 15 años. Caracas era grande y caótica, pero maravillosamente cosmopolita. Años de democracia relativamente estable y una infraestructura estatal alimentada por el petróleo hicieron a esta ciudad atractiva para muchos inmigrantes, no sólo de las áreas rurales, sino del resto de Sudamérica y también de Europa. Mientras crecía, nunca pensé mucho acerca de cómo el lugar donde vivimos impacta, con frecuencia en formas muy sutiles, en quiénes somos. Como más tarde me di cuenta, es sorprendente cuánto de lo que nos es familiar llega a estar presente cuando viajamos y vivimos en otra parte, lejos de la gente y las costumbres a las que estamos acostumbrados. Los elementos de nuestra identidad también cambian en diferentes situaciones. De hecho, zambullirnos en un contexto diferente y evaluar cuidadosamente la complejidad de esta experiencia representa una parte fundamental de la investigación antropológica.

Mudarnos de Caracas cuando era adolescente fue muy malo, pero cuando mi familia y yo llegamos a Trinidad, una pequeña ciudad al sur de Colorado, una borrascosa noche de noviembre, me pregunté, ¿qué mal había cometido para merecer tal destino? En Trinidad, mi padre bromeaba acerca de que saldrías de los límites de la ciudad si pedaleabas muy rápido. Muchos de mis nuevos compañeros de clase nunca habían viajado en avión, mucho menos visto el mar. La mayoría de ellos tenía apellidos como González y Salazar, y sus familias habían vivido en el área durante varias generaciones. A pesar de que me sentía diferente a ellos, compartíamos, en el contexto social estadounidense, la identidad hispana o latina, términos que nunca tuvieron mucho sentido para mí, pues supuestamente agrupaban a personas a quienes yo consideraba no tenían mucho en común. Justo cuando me di cuenta de cuán diferentes de mí eran mis compañeros de clase, surgieron aspectos que hacían a mi familia "distintivamente venezolana", tanto polarizados como amplificados, sin duda, por mi nostalgia por las personas y lugares que dejé atrás. Una vez, nos quedamos despiertos hasta muy tarde, bailando salsa las vísperas de Navidad y Año Nuevo, lamentando la falta de *hallacas* hogareñas (una cena de Navidad tradicional de Venezuela) y hablando y bromeando en un español que era característicamente *caraqueño*. Esos estereotipos aparentemente triviales se volvieron para mí, durante esa primera celebración lejos de casa, en la esencia de nuestra identidad.

Años después, mientras me dirigía al trabajo de campo en la Venezuela oriental rural, de nuevo enfrentaría el reto de definir mi identidad tanto para mí misma como para las personas locales que me veían como extranjera. Esta vez, después de muchos años de graduada, podía comprender mejor mis reacciones. Ahora apreciaba lo que significaba ser parte de una cultura y no de otra, y cómo lo que significa ser local es contextual y dinámico.

vación y la deducción, a producir explicaciones confiables de los fenómenos, con referencia al mundo material y físico" (*Webster's New World Encyclopedia*, 1993, p. 937). Los siguientes capítulos presentan a la antropología como una ciencia humanista dedicada a descubrir, describir, comprender y explicar las similitudes y diferencias en el tiempo y el espacio, entre los humanos y nuestros ancestros. Clyde Kluckhohn (1944) describió a la antropología como "la ciencia de las similitudes y diferencias humanas" (p. 9). Su afirmación acerca de la necesidad de este campo continúa vigente: "la antropología proporciona una base científica para lidiar con el dilema crucial del mundo actual: ¿cómo personas de diferentes aspectos, idiomas mutuamente ininteligibles y formas de vida distintas pueden vivir pacíficamente?" (p. 9). La antropología ha recopilado un impresionante cuerpo de conocimiento que este libro intenta resumir.

Además de sus vínculos con las ciencias naturales (como la geología y la zoología) y las ciencias sociales (por ejemplo, la sociología y la psicología), la antropología también guarda fuertes lazos con las humanidades. Éstas incluyen al inglés, la literatura comparada, los clásicos, el folclore, la filosofía y las artes. Tales campos estudian idiomas, textos, filosofías, artes, música, representaciones y otras formas de expresión creativa. La etnomusicología, que estudia las formas de expresión musical alrededor del mundo, se encuentra especialmente relacionada con la con la antropología. También se vincula el folclore, el estudio sistemático de cuentos, mitos y leyendas de diversas culturas. Bien podemos argumentar que la antropología es el campo académico más humanista, debido al respeto fundamental que manifiesta por la diversidad humana. Los antropólogos escuchan, registran y representan voces de una multitud de naciones y culturas. La antropología valora el conocimiento local, las diversas visiones del mundo y las filosofías alternativas. La antropología cultural y la antropología lingüística, en particular, ofrecen una perspectiva comparativa y no elitista de las formas de expresión creativa, incluidos el idioma, el arte, las narrativas, la música y la danza, vistas en sus contextos social y cultural.

Antropología cultural y sociología

La antropología cultural y la sociología comparten un interés por las relaciones sociales, la organización y el comportamiento. Sin embargo, entre estas disciplinas surgen significativas diferencias por el tipo de sociedades que tradicionalmente estudia cada una. En un inicio, los sociólogos se enfocaron en el occidente industrial; los antropólogos, en las sociedades no industriales. Surgieron diferentes métodos de recolec-

ción y análisis de datos para lidiar con estos diferentes tipos de sociedades. Para estudiar naciones complejas a gran escala, los sociólogos llegaron a apoyarse en cuestionarios y otros medios de recopilación de bases de datos cuantificables. Durante muchos años, el muestreo y las técnicas estadísticas han sido básicos para la sociología, mientras que la capacitación estadística ha sido menos común en la antropología (aunque esto va cambiando conforme los antropólogos trabajan cada vez más en naciones modernas).

Los etnógrafos tradicionales estudiaban poblaciones pequeñas y no letradas (sin escritura) y se apoyaban en métodos adecuados a dicho contexto. "La etnografía es un proceso de investigación en el que el antropólogo observa registra y se involucra de manera cercana en la vida diaria de otra cultura; experiencia etiquetada como el método de trabajo de campo, y luego escribe un relato sobre esta cultura, con énfasis en el detalle descriptivo" (Marcus y Fischer, 1986, p. 18). Un método clave descrito en esta cita es la observación participante: tomar parte en los eventos que uno observa, describe y analiza.

Ahora la antropología y la sociología convergen en muchas áreas y tópicos. Conforme crece el moderno sistema mundial, los sociólogos ahora realizan investigación en países en desarrollo y en otros lugares que alguna vez estuvieron principalmente dentro de la órbita antropológica. Conforme se extiende la industrialización, muchos antropólogos trabajan ahora en naciones industriales, donde estudian diversos temas, incluidos el declive rural, la vida en ciudades del interior y el papel de los medios masivos de comunicación en la creación de patrones culturales nacionales.

Antropología y psicología

Como los sociólogos, la mayoría de los psicólogos realizan investigación en su propia sociedad. Pero las afirmaciones acerca de la psicología "humana" no se pueden basar exclusivamente en las observaciones realizadas en una sociedad o en un solo tipo de sociedad. El área de la antropología cultural conocida como antropología psicológica estudia la variación transcultural de los rasgos psicológicos. Las sociedades inculcan diferentes valores al educar a los niños de manera diferente. Las personalidades adultas reflejan las prácticas de crianza infantil de una cultura.

Bronislaw Malinowski, un pionero en el estudio transcultural de la psicología humana, es famoso por su trabajo de campo en las islas Trobriand del Pacífico Sur (figura 1.1). Los trobriandeses explican el parentesco de manera matrilineal. Se consideran a ellos mismos relacionados con la madre y sus parientes, mas no con el padre. El pariente que disciplina al hijo no es el padre, sino el hermano de la madre, el tío materno, con quien un niño usualmente mantiene una relación fría y distante. En contraste, la relación padre-hijo en Trobriand es amistosa y cariñosa.



FIGURA 1.1 Ubicación de las islas Trobriand.

El trabajo de Malinowski entre los trobriandeses sugiere modificaciones en la famosa teoría de la universalidad del complejo de Edipo de Sigmund Freud (Malinowski, 1927). De acuerdo con Freud (1918/1950), los niños alrededor de los cinco años de edad se sienten sexualmente atraídos por sus madres. El complejo de Edipo, en la visión de Freud, se resuelve cuando el niño supera sus celos sexuales por, y se identifica con, su padre. Freud vivió en la Austria patriarcal a finales del siglo XIX y principios del XX, un ambiente social donde el padre era una fuerte figura autoritaria. El padre austriaco era la principal figura de autoridad del niño y el compañero sexual de la madre. En las Trobriand, el padre sólo detentaba el papel sexual.

Si, como Freud afirmaba, el complejo de Edipo siempre crea distancia social con base en los celos hacia el compañero sexual de la madre, esto se habría mostrado en la sociedad trobriandesa. No fue así. Malinowski concluyó que la estructura de autoridad influía más en la relación padre-hijo que los celos sexuales. Aunque Melford Spiro (1993) criticó las conclusiones de Malinowski (vea también Weiner, 1988), ningún antropólogo contemporáneo discutiría la argumentación de Malinowski de que la psicología individual se moldea en un contexto cultural específico. Los antropólogos siguen ofreciendo perspectivas



Bronislaw Malinowski es famoso por su trabajo de campo entre la sociedad matrilineal de las Trobriand del Pacífico Sur. ¿Esta escena de mercado en tales islas sugiere algo acerca del rol de las mujeres trobriandesas?

transculturales acerca de proposiciones psicoanalíticas (Paul, 1989), así como sobre temas de la psicología del desarrollo y la cognitiva (Shore, 1996).

gestión de patrimonio cultural
Decide qué necesita salvarse cuando un sitio arqueológico no puede conservarse por completo.

ANTROPOLOGÍA APLICADA

La antropología no es una ciencia de lo exótico realizada por pintorescos académicos en torres de marfil. En vez de ello, la antropología tiene mucho que decir al público. La organización profesional más destacada de la antropología, la American Anthropological Association (AAA), formalmente admitió su papel de servicio público al reconocer que la antropología posee dos dimensiones: 1) la antropología académica y 2) la **antropología aplicada** o práctica. La última se refiere a la aplicación de los datos, las perspectivas, la teoría y los métodos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas sociales contemporáneos. Como afirma Erve Chambers (1987, p. 309), la antropología aplicada es el "campo de consulta que se preocupa por las relaciones entre el conocimiento antropológico y el uso de dicho conocimiento en el mundo más allá de la antropología". Cada vez más antropólogos de los cuatro subcampos trabajan ahora en áreas "aplicadas" como la salud pública, la planificación familiar, los negocios, el desarrollo económico y la gestión de los recursos culturales. (El recuadro "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo, en las pp. 18 y 19, discute la carrera de la madre del presidente Barack Obama, una antropóloga sociocultural y aplicada, que inculcó a su hijo el aprecio por la diversidad humana.)

antropología aplicada
Uso de la antropología para resolver problemas contemporáneos.

etnología
El estudio sociocultural de las diferencias y similitudes.

Dada la amplitud de la antropología, la antropología aplicada tiene muchas posibilidades de desarrollo. Por ejemplo, los antropólogos médicos aplicados consideran tanto los contextos socioculturales como biológicos, y las implicaciones del padecimiento y la enfermedad. Las percepciones de buena y mala salud, junto con las amenazas y problemas reales a la salud, difieren entre las sociedades. Varios grupos étnicos reconocen diferentes enfermedades, síntomas y causas, y desarrollan diferentes sistemas de atención a la salud y estrategias de tratamiento.

La arqueología aplicada, por lo general llamada *arqueología pública*, incluye actividades como gestión de recursos culturales, arqueología del contrato, programas educativos públicos y conservación histórica. Un importante papel para la arqueología pública lo creó la legislación que requiere la evaluación de los sitios amenazados por diques, autopistas y otras actividades de construcción. Para decidir qué necesita salvarse, y conservar la información significativa acerca del pasado cuando los sitios no pueden conservarse, se creó la **gestión de patrimonio cultural** (GPC). La GPC involucra no sólo la conservación de sitios, sino también permite su destrucción por no resultar significativos. El término "gestión" se refiere al proceso de evaluación y toma de decisiones. Los gestores de patrimonio cultural trabajan para agencias federales, estatales y municipales, y otros clientes. Los antropólogos culturales aplicados en ocasiones trabajan con los arqueólogos públicos y valoran los problemas humanos generados por el cambio propuesto, y determinan cómo pueden reducirse.

MÉTODO CIENTÍFICO

Como se ha visto, la antropología es una ciencia humanista. Dentro de la antropología sociocultural, la **etnología** es la ciencia comparativa que trata de identificar y explicar las diferencias y similitudes culturales, poner a prueba hipótesis y construir teorías para mejorar nuestra comprensión de cómo funcionan los sistemas sociales y culturales. Los datos para la etnología provienen de sociedades ubicadas en varias épocas y lugares, y, por tanto, pueden surgir de la arqueología así como de la etnografía, su fuente más usual. Los etnólogos comparan, contrastan y realizan generalizaciones acerca de las sociedades y las culturas.

Teorías, asociaciones y explicaciones

Una **teoría** es un conjunto de ideas formuladas para explicar algo. Una teoría efectiva ofrece un marco conceptual que explica y puede aplicarse a múltiples casos. Tal como las teorías etnológicas ayudan a explicar las diferencias y similitudes socioculturales, la teoría evolutiva se usa para explicar asociaciones biológicas. Una **asociación** es una relación que se observa entre dos o más variables, como la longitud del cuello de una jirafa y el número de sus descendientes. Las teorías, que son más generales que las asociaciones, sugieren o implican múltiples asociaciones y tratan de explicarlas. Por ejemplo, el largo cuello de la jirafa ilustra un principio general (una ley), relacionada con los conceptos de ventaja adaptativa y adaptabilidad diferencial. En la teoría evolutiva, la adaptabilidad se mide mediante el éxito reproductivo. En este caso, las jirafas con cuellos más largos poseen una ventaja alimenticia en comparación con sus compañeros de cuello más corto; en épocas de escasez de alimento, comen mejor, viven más tiempo y procrean más descendencia que sobrevive. La verdad de un enunciado científico (por ejemplo, la evolución ocurre por el éxito reproductivo diferencial debido a la variación dentro de la población) se confirma mediante observaciones repetidas.

Cualquier ciencia busca explicaciones confiables que predigan las ocurrencias futuras. Las predicciones precisas resisten las pruebas diseñadas para refutarlas. Las explicaciones científicas se apoyan en datos, que pueden provenir de experimentos, observación y otros procedimientos sistemáticos. Las causas científicas son materiales, físicas o naturales (por ejemplo, un virus) en lugar de sobrenaturales (por ejemplo, fantasmas). La ciencia es una forma de comprender el mundo, pero no la única. (Vea el recuadro de este capítulo "La antropología en nuestras vidas", p. 4.)

En su artículo de 1977, "Science in Anthropology", Melvin y Carol R. Ember describen cómo los científicos luchan por mejorar nuestra comprensión del mundo al poner a prueba **hipótesis**: explicaciones sugeridas aunque todavía no verificadas. Una explicación debe mostrar cómo y por qué el objeto a comprender (*variable dependiente*) se asocia o relaciona con algo más (una *variable independiente*). Las asociaciones requieren covariación; cuando un aspecto (una variable) cambia, el otro también varía. Las teorías ofrecen explicaciones para las asociaciones (Ember y Ember, 1997).

Una explicación para la presencia de una asociación es que ilustra un principio general. Por ejemplo, el enunciado "el agua se solidifica (congela) a 0 ºC", afirma una asociación entre dos variables: el estado del agua y la temperatura del aire. La verdad del enunciado se confirma mediante observaciones repetidas de congelación y el hecho de que el agua no se solidifica a temperaturas más altas. Estas relaciones generales se llaman leyes. Las explicaciones basadas en tales leyes nos permiten comprender el pasado y predecir el futuro. Ayer el hielo se formó a 0 ºC, y mañana todavía se formará a 0 ºC.

En las ciencias sociales, las asociaciones por lo general se establecen en la forma de probabilidad en lugar de leyes absolutas. Es probable que las variables de interés varíen, aunque no siempre, tal como se predijo. *Tienden* a relacionarse en una forma predecible, sin embargo, existen excepciones (Ember y Ember, 1997). Por ejemplo, en una muestra internacional, el antropólogo John Whitting (1964) descubrió una fuerte asociación o correlación (mas no de 100%) entre una costumbre sexual y un tipo de dieta. Entre las sociedades donde la dieta era baja en proteínas tendía a encontrarse un prolongado tabú sexual durante el postparto (una prohibición de contacto sexual entre los cónyuges durante un año o más después del nacimiento de un hijo).

Después de confirmar la asociación a través de datos transculturales (información etnográfica de una muestra de varias sociedades), la labor de Whitting consistió en formular una teoría que explicara por qué la variable dependiente (en este caso, el tabú sexual del posparto) dependía de la variable independiente (una dieta baja en proteínas). ¿Por qué las sociedades con dietas bajas en proteínas pueden desarrollar este tabú? La teoría de Whitting era que el tabú es adaptativo: ayuda a las personas a sobrevivir y reproducirse en ciertos ambientes. (De manera más general, los antropólogos han argumentado que muchas prácticas culturales son adaptativas.) En este caso, con pocas proteínas en sus dietas, los bebés pueden desarrollarse y morir de una enfermedad por deficiencia de proteínas llamada *kwashiorkor*. Pero si la madre retrasa su siguiente embarazo, su bebé actual, al alimentarse más tiempo de pecho, alcanza una mejor oportunidad para sobrevivir. Whitting sugiere que los padres están al tanto, consciente o inconscientemente, de que tener otro bebé muy pronto pondría en riesgo la sobrevivencia del primero. Por tanto, evitan el sexo durante más de un año después del nacimiento del primer hijo. Cuando se institucionaliza dicha abstinencia, se espera que todos respeten el tabú.

Las teorías sugieren patrones, conexiones y relaciones que pueden confirmarse mediante nueva investigación. La teoría de Whitting, por ejemplo, sugiere hipótesis para que futuros investigadores las pongan a prueba. Puesto que su teoría propone que el tabú del posparto es adaptativo bajo ciertas condiciones, podemos construir la hipótesis de que ciertos cambios harían que el tabú desaparezca. Al adoptar un sistema de control natal, por ejemplo, las familias podrían espaciar los nacimientos sin evitar los con-

teoría
Conjunto de ideas formuladas para explicar algo.

asociación
Relación que se observa entre dos o más variables.

hipótesis
Una explicación sugerida aunque todavía no verificada.




valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Hijo de antropóloga electo presidente

Es ampliamente conocido que el presidente Barack Obama es hijo de un padre keniano y una madre estadounidense blanca de Kansas. Menos reconocido es el hecho de que el presidente 44 de Estados Unidos es hijo de una antropóloga: la Dra. Stanley Ann Dunham Soetoro (por lo general llamada simplemente Ann Dunham). Esta sección se enfoca en su vida y su aprecio por la diversidad humana, que la condujeron a una carrera en la antropología y que ella inculcó en su hijo. Antropóloga sociocultural de profesión, Dunham colocó su atención sobre temas de microfinanzas y problemas socioeconómicos que enfrentan las mujeres de Indonesia. Ella aplicó la antropología, empleando su conocimiento para identificar y resolver problemas contemporáneos. Fue tanto antropóloga cultural como aplicada.

Los antropólogos estudian la humanidad en épocas y lugares variados, y en un mundo rápidamente cambiante. En virtud de su parentesco, su enculturación y su experiencia en el extranjero, Barack Obama proporciona un excelente símbolo de la diversidad y las interconexiones que caracterizan a tal mundo. Asimismo, su elección es un tributo a un Estados Unidos cada vez más diverso y a la capacidad del pueblo estadounidense para apreciar su nación.

En la versión resumida de la historia de Barak Obama, su madre es simplemente la mujer blanca de Kansas... Durante la campaña, él la llamó su "madre soltera". Pero ninguna descripción comienza por señalar la vida poco convencional de Stanley Ann Dunham Soetoro, la persona que más influyó en Obama...

En Hawaii, ella se casó con un estudiante africano, a los 18 años de edad. Luego contrajo matrimonio con un indonesio, se mudó a Yakarta, se convirtió en antropóloga, escribió una disertación de 800 páginas acerca de los herreros campesinos en Java, trabajó para la Ford Foundation, defendió el trabajo de las mujeres y ayudó a llevar microcréditos a los pobres del mundo.

Tenía altas expectativas para su hijo. En Indonesia lo despertaba a las 4 a.m. para cursos por correspondencia en inglés antes de ir a la escuela; llevaba grabaciones de Mahalia Jackson a su casa, discursos del Rev. Dr. Martin Luther King Jr., y, cuando Obama le pidió permanecer en Hawaii para su bachillerato en lugar de regresar a Asia, aceptó vivir aparte: una decisión que, dice su hija, fue una de las más difíciles en la vida de la señora Soetoro (el apellido de su marido indonesio).

"Sentía que de algún modo, al vagar por territorio inexplorado, podíamos tropezar con algo que, en un instante, parecerá representar quiénes somos en realidad", dice Maya Soetoro-Ng, media hermana de Obama. "Esa era en gran parte su filosofía de vida: no estar limitada por el miedo o definiciones estrechas, no construir muros a nuestro alrededor y dar lo mejor de nosotros para encontrar familiaridad y belleza en lugares inesperados"...

Obama apenas vio a su padre después de los dos años de edad. Aunque es imposible precisar la huella de uno de los padres en la vida de un hijo en crecimiento, las personas que conocieron a la señora Soetoro dicen que ven su influencia inequívoca en Obama...

"Era una gran pensadora", dice Nancy Barry, ex presidenta del Banco Mundial para Mujeres, una red internacional de proveedores microfinancieros, donde la señora Soetoro trabajó en la ciudad de Nueva York a principios de 1990...

En una clase de ruso, en la Universidad de Hawaii, conoció al primer estudiante africano del colegio, Barack Obama. Se casaron y tuvieron un hijo en agosto de 1961, en una época cuando el matrimonio interracial era raro en Estados Unidos...

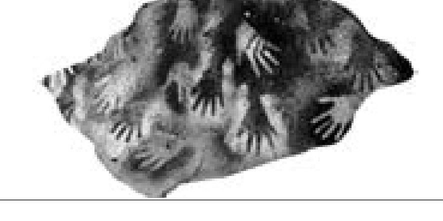
El enlace fue breve. En 1963, el señor Obama partió a Harvard, y dejó a su esposa e hijo. Entonces ella se casó con Lolo Soetoro, un estudiante indonesio. Cuando fue llamado a casa en 1966 tras la agitación que rodeó el ascenso de Suharto, la señora Soetoro y Barack continuaron su relación...

Su segundo matrimonio también fracasó en 1970. La señora Soetoro quería trabajar, dice un amigo, y su esposo quería más hijos. Se volvió más estadounidense, dijo una vez, conforme se tornaba más javanesa. "Hay una creencia javanesa de que, si estás casada con alguien y no funciona, te enfermará", dice

tactos sexuales. Del mismo modo, también el tabú puede desaparecer si los bebés comienzan a recibir complementos proteínicos, lo que reduciría la amenaza de *kwashiorkor*.

¿Qué constituye evidencia aceptable de que una teoría o explicación probablemente es correcta? Los casos que han sido seleccionados personalmente por un investigador no ofrecen una prueba aceptable de una hipótesis o teoría. De manera ideal, la prueba de las hipótesis debe realizarse usando una muestra de casos que se hayan seleccionado al azar a partir de algún universo estadístico. (Whitting hizo esto al elegir su muestra transcultural.) Las variables relevantes deben medirse de manera confiable, y la fuerza y significado de los resultados evaluarse con el uso de métodos estadísticos legítimos (Bernard, 2006). La recapitulación 1.3 resume los pasos principa-





Alice G. Dewey, antropóloga y amiga. "Es tan estúpido seguir casada".

En 1974, la señora Soetoro regresó a Honolulu, como estudiante graduada y criando a Barack y a Maya, nueve años más joven... Tres años después, cuando decidió regresar a Indonesia para su trabajo de campo, Barack, su hijo, eligió no ir...

Con fluidez en indonés, la señora Soetoro se mudó con Maya primero a Yogyakarta, el centro de las artesanías javanesas. Tejedora en la universidad, estaba fascinada con lo que su hija llama "las maravillosas minucias de la vida". Este interés inspiró su estudio de las industrias pueblerinas, lo que se convirtió en la base de su disertación doctoral de 1992.

"Amaba vivir en Java", dice el Dr. Dewey, quien recordó acompañar a la señora Soetoro a una villa donde trabajaban metal. "Las personas decían: '¡Hola! ¿Cómo está?'. Ella respondía: '¿Cómo está su esposa? ¿Su hija tuvo el bebé?'. Eran amigos. Entonces ella sacaba rápidamente su cuaderno y escribía: '¿Cuántos de ustedes tienen electricidad? ¿Tienen problemas para conseguir hierro?'".

Se convirtió en consultora de la United States Agency for International Development en la implementación de un programa de crédito para la villa, después en funcionaria del programa de la Ford Foundation en Yakarta, especializada en trabajo de mujeres. Más tarde, fue consultora en Pakistán, luego se unió al banco más antiguo de Indonesia para trabajar en lo que se describió como el programa microfinanciero sustentable más grande del mundo, y creó servicios como crédito y ahorros para los pobres.



El presidente Barack Obama y su madre, Ann Dunham, quien fue antropóloga cultural y aplicada, en una fotografía de la década de los sesenta. Dunham conoció al padre de Obama, el keniano Barack Obama, cuando ambos eran estudiantes en la Universidad de Hawaii en Manoa; se casaron en 1960.

Los visitantes fluían constantemente por su oficina de la Ford Foundation en el centro de Yakarta y por su casa en un vecindario en el sur, donde los árboles de papaya y plátano crecían en el patio delantero y se servían platillos javaneses durante la cena. Sus invitados eran líderes en el movimiento de derechos humanos en Indonesia, personal de organizaciones de mujeres, representantes de grupos comunitarios que hacían desarrollo popular...

La señora Soetoro-Ng recuerda conversaciones con su madre acerca de filosofía o política, libros y motivos esotéricos tallados en madera indonesa...

"Nos dio una comprensión muy amplia del mundo", dice su hija. "Odiaba el fanatismo. Estaba muy determinada a ser recordada por una vida de servicio y pensó que el servicio en realidad era la verdadera medida de una vida." Muchos de sus amigos ven su legado en Obama: en su autoconfianza e impulso, su construcción de puentes, incluso en su aparente gusto por las mujeres fuertes.

Ann Dunham murió en noviembre de 1995, mientras su hijo iniciaba su primera campaña para el servicio público. Después de un servicio funerario en la Universidad de Hawaii, declara un amigo, un pequeño grupo de amigos condujo hasta Shouth Shore en Oahu. Con el viento azotando las olas contra las rocas, Obama y su media hermana, la señora Soetoro-Ng, esparcieron las cenizas de su madre en el Pacífico, en dirección a Indonesia.

FUENTE: Janny Scott, "A Free-Spirited Wanderer Who Set Obama's Path". De *The New York Times*, 14 de marzo de 2008. **www.nytimes.com**

les del método científico, tal como se estudió en esta sección.

Cuando múltiples variables pueden predecir

El método científico, como se muestra en la recapitulación 1.3, no se ve limitado a la etnología, sino que se aplica a cualquier estudio antropológico que formula preguntas de investigación y recopila o utiliza datos sistemáticos para poner a prueba hipótesis. Tampoco debe haber una sola pregunta de investigación. Con frecuencia, los antropólogos recopilan datos que les permiten plantear y poner a prueba diversas hipótesis acerca de actitudes y comportamientos. Por ejemplo, en un proyecto de investigación durante la década de 1980, mis asociados y yo usamos una combinación



El nombre *kwashiorkor*, para una condición causada por severa deficiencia proteica, viene de una palabra del África occidental que significa "uno-dos". Algunas culturas destetan abruptamente a un infante cuando nace un segundo hijo. En el mundo de hoy, los refugiados de las guerras civiles, incluida la niña angoleña que se muestra aquí, figuran entre las víctimas más comunes de desnutrición.

de etnografía e investigación mediante encuestas para estudiar los efectos de la televisión en la conducta en Brasil (vea Kottak, 1990*a*).

Nuestra pregunta de investigación más general fue: ¿cómo afecta a los brasileños la exposición variable a la televisión? Recopilamos datos de más de 1 000 viviendas brasileñas en siete comunidades diferentes para responder tal pregunta. De manera excepcional, nuestro diseño de investigación nos permitió distinguir entre *dos medidas clave de exposición individual a la televisión*. Primero fue el nivel actual de visualización (promedio de horas diarias que se veía televisión). Tal medida se usa rutinariamente para valorar el impacto de la televisión en Estados Unidos. Nuestra segunda variable, mucho más significativa, fue el tiempo de *exposición doméstica a la TV*.

A diferencia de nosotros, los investigadores en Estados Unidos deben apoyarse exclusivamente en el nivel actual de visualización para medir la influencia de la TV, porque hay poca variación en la duración de la exposición doméstica, excepto para la variación basada en la edad. Los estadounidenses de 60 años de edad y más jóvenes nunca han conocido un mundo sin TV. Algunos investigadores estadounidenses han tratado de usar la edad como una medida indirecta de los efectos a largo plazo de la TV. Su suposición es que ver televisión cobra un efecto acumulativo, y su influencia crece con la edad (hasta cierto punto). Sin embargo, dicho enfoque presenta dificultades para distinguir entre los efectos de años de exposición a la TV y otros cambios asociados con el envejecimiento. En contraste, nuestra muestra brasileña

RECAPITULACIÓN 1.3 Pasos en el método científico

Tener una pregunta de investigación	¿Por qué algunas sociedades tienen prolongados tabúes de posparto?
Construir una hipótesis	Demorar el sexo marital reduce la mortalidad infantil cuando las dietas son bajas en proteínas.
Plantear un procedimiento	Los bebés obtienen más proteína cuando se amamantan durante más tiempo; amamantar no es un método confiable de contracepción.
Conseguir datos para poner a prueba la hipótesis	Usar una muestra (aleatoria) de datos transculturales (datos de varias sociedades; tales conjuntos de datos existen para investigación transcultural).
Diseñar una forma de medir	Codificar las sociedades: 1, cuando tienen un tabú de posparto de un año o más; 0, cuando no lo observan; codificar 1 cuando la dieta es baja en proteínas; 0 cuando no lo es.
Analizar los datos	Apreciar los patrones en los datos: los tabúes de posparto largos por lo general se encuentran en las sociedades con dietas bajas en proteínas, mientras que las sociedades con mejores dietas tienden a carecer de dichos tabúes. Usar métodos estadísticos adecuados para evaluar la fortaleza de dichas asociaciones.
Extraer una conclusión	En la mayoría de los casos, la hipótesis se confirma.
Derivar implicaciones	Tales tabúes tienden a desaparecer cuando las dietas mejoran o se dispone de nuevas tecnologías anticonceptivas.
Contribuciones teóricas	Las prácticas culturales pueden tener valor adaptativo porque pueden mejorar la sobrevivencia de la descendencia.

incluyó personas del mismo grupo de edad, pero expuestas a la televisión por diferentes rangos de tiempo, porque la televisión llegó a sus ciudades en épocas distintas. Años de edad y años de exposición doméstica fueron dos variables separadas.

Al recopilar datos cuantitativos detallados, pudimos usar un método estadístico que midiera los efectos separados (así como los combinados) de muchos "predictores potenciales" sobre una variable dependiente. Para usar un ejemplo más general, para predecir "riesgo de ataque cardiaco" (la variable dependiente), los predictores potenciales incluirían sexo (género), edad, historia familiar, peso, presión sanguínea, nivel de colesterol, ejercicio y tabaquismo. Cada uno realizaría una aportación separada y algunos tendrían más impacto que otros. No obstante, alguien con muchos "factores de riesgo" (particularmente los más significativos) tendría una mayor probabilidad de paro cardiaco que alguien con pocos predictores.

Si regresamos al caso de la exposición a la televisión en Brasil, nos damos cuenta de que usamos un conjunto estándar de nueve variables predictoras potenciales y examinamos sus efectos sobre cientos de variables dependientes (Kottak, 1990*a*). Nuestros predictores potenciales incluyeron género, edad, color de piel, clase social, educación, ingreso, involucramiento religioso, años de exposición doméstica a la televisión, y nivel actual de tiempo ante la televisión. Podíamos medir la influencia separada (así como la combinada) de cada predictor sobre cada variable dependiente.

Una de nuestras medidas estadísticas más sólidas del impacto de la televisión sobre las actitudes fue la correlación entre exposición a la TV y las visiones liberales acerca de los conflictos sexo-género. La exposición a la TV tuvo un efecto más definitivo sobre las visiones sexo-género que otras variables predictoras como género, educación e ingreso. Los televidentes más intensos y expuestos por más tiempo sorprendentemente fueron más liberales, menos tradicionales en sus opiniones con respecto a temas como si las mujeres "pertenecen a la casa", o si deberían trabajar cuando sus cónyuges obtenían buenos ingresos, laborar cuando estaban embarazadas, ir a bares, dejar al cónyuge cuando ya no lo amaban y buscar a los hombres que les gustaran; o bien si los hombres debían cocinar y lavar la ropa, o si los padres debían hablar de sexo a sus hijos. Todas estas preguntas produjeron respuestas influidas por la TV, en cuanto a que la televisión brasileña muestra una sociedad urbana moderna en la que los roles sexo-género son menos tradicionales que en las comunidades pequeñas.

¿Estos son efectos o sólo correlaciones? Es decir: ¿la televisión brasileña hace a las personas más liberales, o las personas ya liberales, que buscan reforzar sus visiones, simplemente miran más televisión? ¿Ven la TV y su mundo urbano de élite en busca de opciones morales que faltan, están reprimidas o se desaprueban en sus propias ciudades, más tradicionales? Concluimos que esta liberalización es tanto una correlación como un efecto. Existe una fuerte *correlación* entre



Familia y amigos ven un juego de fútbol por TV en Brasil. El fútbol y las telenovelas son aspectos clave de la cultura popular brasileña.

las visiones sociales liberales y el número de horas ante la televisión. Las pequeñas ciudades liberales brasileñas parecen ver más TV para validar las visiones personales que el escenario local reprime. Sin embargo, conforme la exposición a largo plazo a la TV también genera un *efecto* sobre las actitudes de los brasileños, existe una correlación incluso más fuerte entre los años de exposición doméstica a la televisión de los individuos y sus visiones sociales liberales.

Es difícil separar los efectos de ver televisión de las simples correlaciones cuando se usa el nivel actual de tiempo ante televisión como una variable predictora. Siempre surgen preguntas como las siguientes: ¿la televisión crea miedos sobre el mundo exterior, o las personas ya temerosas tienden a permanecer en casa y ver más TV? Los *efectos* son más claros cuando puede medirse la duración de la exposición doméstica. Lógicamente, podemos comparar este predictor y su influencia con el tiempo de la educación y sus efectos. Si los efectos acumulativos de la educación formal aumentan con los años de escolarización, entonces parece razonable suponer alguna influencia similar como resultado de años de exposición doméstica a la televisión.

Las personas más expuestas a la televisión en Brasil probablemente están predispuestas a visiones liberales. Sin embargo, con el tiempo, el contenido que entra a los hogares cada día refuerza dichas visiones. Las actitudes influenciadas y reforzadas por la televisión aumentan conforme los observadores toman valor de la confirmación diaria de sus visiones no ortodoxas (locales) en la programación (nacional). Cada vez más habitantes encuentran visiones no tradicionales y llegan a verlas como normales.

En este caso, medimos y confirmamos una asociación y luego ofrecimos explicaciones del por qué dicha asociación es un efecto, así como una correlación. Nuestro estudio sugirió hipótesis para futuras investigaciones acerca de cómo las personas usan la televisión y cómo afecta en otras formas, lugares y épocas. De hecho, una investigación reciente en una ciudad de Michigan (Descartes y Kottak, 2009) reveló formas de uso e impacto similares a las descubiertas en Brasil.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. La antropología es el estudio holístico y comparativo de la humanidad. Es la exploración sistemática de la diversidad biológica y cultural humana. Al examinar los orígenes de, y los cambios en, la biología humana y la cultura, la antropología ofrece explicaciones para las similitudes y diferencias. Los cuatro subcampos de la antropología general son sociocultural, arqueológico, biológico y lingüístico. Todos consideran variaciones en el tiempo y el espacio. Cada uno también examina la adaptación: el proceso mediante el cual los organismos se enfrentan con las tensiones ambientales.

2. Las fuerzas culturales moldean la biología humana, incluidos los tipos e imágenes del cuerpo. Las sociedades poseen estándares particulares de atractivo físico. También tienen ideas específicas acerca de qué actividades, por ejemplo, qué deportes, son apropiados para hombres y mujeres.

3. La antropología cultural explora la diversidad cultural del presente y del pasado reciente. La arqueología reconstruye patrones culturales, con frecuencia de poblaciones prehistóricas. La antropología biológica documenta la diversidad e involucra fósiles, genética, crecimiento y desarrollo, respuestas corporales y primates no humanos. La antropología lingüística considera la diversidad entre lenguajes. También estudia cómo cambia el habla en situaciones sociales y a través del tiempo.

4. Aspectos relacionados con la biología, la sociedad, la cultura y el lenguaje vinculan a la antropo-

logía con muchos otros campos: ciencias y humanidades. Los antropólogos estudian arte, música y literatura a través de las culturas. Pero su mayor preocupación radica en las expresiones creativas de la gente común y no tanto con las artes diseñadas por las élites. Los antropólogos examinan a los creadores y sus productos en su contexto social. Los sociólogos tradicionalmente estudian poblaciones urbanas e industriales, mientras que los antropólogos se enfocan en las poblaciones rurales no industriales. La antropología psicológica estudia la psicología humana en el contexto de la variación social y cultural.

5. La antropología tiene dos dimensiones: académica y aplicada. La antropología aplicada es el uso de los datos antropológicos, perspectivas teóricas y métodos para identificar, valorar y resolver problemas sociales contemporáneos.

6. Los etnólogos tratan de identificar y explicar las diferencias y similitudes culturales, y construir teorías acerca de cómo funcionan los sistemas sociales y culturales. Los científicos luchan por mejorar la comprensión al poner a prueba hipótesis: explicaciones sugeridas. Las explicaciones se apoyan en asociaciones y teorías. Una asociación es una relación observada entre variables. Una teoría es más general y sugiere o implica asociaciones y trata de explicarlas. El método científico caracteriza cualquier estudio antropológico que formule preguntas de investigación y recopile o use datos sistemáticos para poner a prueba hipótesis. Con frecuencia, los antropólogos recopilan datos que les permiten plantear y poner a prueba varias hipótesis al mismo tiempo.

Términos clave

antropología 5
antropología aplicada 16
antropología arqueológica 11
antropología biológica 12
antropología cultural 10
antropología general 8
antropología física 12
antropología lingüística 13
asociación 17
biocultural 9
ciencia 13
cultura 5
etnografía 10
etnología 10
gestión de patrimonio cultural 16
hipótesis 17
holístico 5
producción de alimentos 8
sociolingüística 13
teoría 17

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. ¿Cuál de los siguientes aspectos caracteriza más a la antropología entre las disciplinas que estudian a los humanos?
   a) Estudia lugares en el extranjero.
   b) Incluye a la biología.
   c) Utiliza entrevistas personales de la población estudiada.
   d) Es holística y comparativa.
   e) Sólo estudia grupos que se creen están por existinguirse.

2. ¿Cuál es el elemento más importante de las tradiciones culturales?
   a) Su estabilidad debido a las características invariables de la biología humana.
   b) Su tendencia a cambiar radicalmente cada 15 años.
   c) Su habilidad para sobrevivir los retos de la vida moderna.
   d) Su transmisión mediante aprendizaje más que a través de la herencia biológica.
   e) Sus manifestaciones materiales en sitios arqueológicos.

3. Con el tiempo, ¿cómo ha cambiado la dependencia humana de los medios culturales de adaptación?
   a) Los humanos dependen cada vez menos de ellos.
   b) Los humanos tienen una dependencia total de los medios biológicos.
   c) Los humanos dependen cada vez más de ellos.
   d) Los humanos apenas comienzan a depender de ellos.
   e) Los humanos ya no los usan.

4. El hecho de que la antropología se enfoque en la cultura y la biología.
   a) Es único para el tipo de antropología que se encuentra en Europa.
   b) Es la razón por la que tradicionalmente estudia las sociedades primitivas.
   c) Es un producto del enfoque de observación participante.
   d) Le permite abordar cómo influye la cultura en los rasgos biológicos y viceversa.

e) Es insignificante, pues la biología la estudian los antropólogos biológicos, mientras que la cultura es campo de estudio de los antropólogos culturales.

5. En este capítulo, ¿qué caso tiene describir las formas en las que los humanos enfrentan la baja presión de oxígeno a grandes alturas?
   a) Para ilustrar las capacidades humanas de la adaptación, la variación y el cambio cultural y biológico.
   b) Para exponer el hecho de que "todo radica en los genes".
   c) Para demostrar cómo la cultura es más importante que la biología.
   d) Para describir cómo los humanos figuran entre los animales menos adaptables del mundo.
   e) Para subrayar la creciente popularidad de la antropología de los deportes extremos.

6. La antropología de cuatro campos:
   a) Se conformó principalmente por el interés de los primeros antropólogos estadounidenses en los nativos americanos.
   b) Es característica de la antropología del viejo mundo.
   c) Dejó de ser útil cuando el mundo quedó dominado por los estados-nación.
   d) Se sustituyó en la década de 1930 por el enfoque de dos campos.
   e) Originalmente se practicó en Europa, debido a un interés particularmente británico en el comportamiento militar.

7. ¿A qué subdisciplina de la antropología corresponde el estudio de los primates no humanos?
   a) Antropología cultural.
   b) Antropología arqueológica.
   c) Antropología lingüística.
   d) Antropología del desarrollo.
   e) Antropología biológica.

8. Todo lo siguiente es verdadero acerca de la antropología práctica o aplicada, *excepto* que:
   a) Abarca cualquier uso del conocimiento y/o técnicas de los cuatro subcampos para identificar, valorar y resolver problemas sociales prácticos.
   b) Se le reconoce formalmente en la American Anthropological Association como una de las dos dimensiones de la disciplina.
   c) Es menos relevante para la arqueología, pues ésta usualmente se preocupa por la cultura material de las sociedades que ya no existen.
   d) Es un aspecto creciente del campo, con más y más antropólogos que desarrollan componentes aplicados de su trabajo.
   e) Tiene muchas aplicaciones debido a la amplitud de la antropología.

9. ¿Cuál de los siguientes términos se define como una explicación sugerida, pero todavía no verificada de las cosas y eventos observados?
   a) Hipótesis.
   b) Teoría.
   c) Asociación.
   d) Modelo.
   e) Ley.

10. El método científico.
   a) Está limitado a la etnología, pues es el aspecto de la antropología que estudia las diferencias y similitudes socioculturales.
   b) Es una poderosa herramienta para comprendernos, pues garantiza objetividad completa en la investigación.
   c) Es el mejor y el único medio confiable de comprender el mundo.
   d) Caracteriza a cualquier empresa antropológica que formula preguntas de investigación y recopila o usa datos sistemáticos para poner a prueba hipótesis.
   e) Sólo se aplica al análisis de datos que conducen a predicciones, no a asociaciones.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. La antropología es única entre otras ciencias sociales en su énfasis en las perspectivas tanto ________________ como ____________.

2. Un enfoque ____________________ se refiere a la inclusión y combinación de perspectivas y enfoques tanto biológicos como culturales para analizar o resolver un conflicto o problema particular.

3. __________________ proporciona una explicación del trabajo de campo en una comunidad, sociedad o cultura particular.

4. __________________ abarca cualquier uso del conocimiento y/o técnicas de los cuatro subcampos de la antropología para identificar, valorar y resolver problemas prácticos. Cada vez más antropólogos trabajan crecientemente en esta dimensión de la disciplina.

5. El ___________________________ caracteriza a cualquier estudio antropológico que formule preguntas de investigación y recopile o use datos sistemáticos para poner a prueba hipótesis.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Qué es cultura? ¿Cómo se distingue de lo que en este capítulo se describe como enfoque biocultural? ¿Cómo tales conceptos ayudan a comprender las formas complejas en que las poblaciones humanas se adaptan a sus ambientes?
2. ¿Qué temas e intereses unifican a las subdisciplinas de la antropología? En su respuesta, refiérase a razones históricas para la unidad de la antropología. ¿Dichas razones históricas son similares en todos los lugares donde la antropología se desarrolló como disciplina?
3. Así como Franz Boas afirmó, en la antropología estadounidense, que las culturas no están aisladas, ¿cómo puede la etnografía brindar una explicación de una comunidad, sociedad o cultura particular? Nota: ¡No hay una respuesta sencilla a tal pregunta! Los antropólogos siguen lidiando con ella mientras definen sus preguntas y proyectos de investigación.
4. La American Anthropological Association formalmente admitió un papel de servicio público al reconocer que la antropología tiene dos dimensiones: 1) antropología académica y 2) antropología práctica o aplicada. ¿Qué es la antropología aplicada? Con base en la lectura de este capítulo, señale ejemplos de eventos actuales donde un antropólogo podría ayudar a identificar, valorar y resolver problemas sociales contemporáneos.
5. En el presente capítulo aprendió que la antropología es una ciencia, aunque una muy humanista. ¿Qué cree que signifique esto? ¿Qué papel desempeña la prueba de hipótesis en la estructuración de la investigación antropológica? ¿Cuál es la diferencia entre teorías, leyes e hipótesis?

Opción múltiple: 1. (D); 2. (D); 3 (C); 4. (D); 5. (A); 6. (A); 7. (E); 8. (C); 9. (A); 10. (D); **Llene los espacios:** 1. Holística, transcultural. 2. Biocultural. 3. Etnografía. 4. Antropología aplicada. 5. Método científico.

Lecturas adicionales sugeridas

Endicott, K. M. y R. Welsch
2009 *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Issues in Anthropology,* 4th ed. Guilford, CT: McGraw-Hill/Dushkin. Treinta y ocho antropólogos ofrecen puntos de vista opuestos acerca de 19 temas controversiales que incluyen dilemas éticos.

Fagan, B. M.
2009 *Archeology: A Brief Introduction*, 10th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Introducción a la teoría, técnicas y enfoques arqueológicos, incluidos la encuesta de campo, la excavación y el análisis de materiales.

Geertz, C.
1995 *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist.* Cambridge, MA: Harvard University Press. Un prominente antropólogo cultural reflexiona acerca de su obra en Marruecos e Indonesia.

Harris, M.
1989 *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*. New York: HarperCollins. Estudio claramente escrito acerca de los orígenes de los humanos, la cultura y las grandes instituciones sociopolíticas.

Nash, D.
1999 *A Little Anthropology,* 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Breve introducción a las sociedades y culturas, con comentarios acerca de las naciones en desarrollo y los Estados Unidos modernos.

Wolf, E. R.
1982 *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press. Influyente y renombrado estudio de la relación entre Europa y diversas poblaciones no industriales.

- ¿Qué es cultura y por qué la estudiamos?
- ¿Cuál es la relación entre cultura e individuo?
- ¿Cómo cambia la cultura?



Niños y adultos rezan en Bali, Indonesia. Las personas aprenden y comparten creencias y comportamientos como miembros de grupos culturales.

Cultura 2





la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿Qué tan especiales somos? ¿En qué medida somos "uno mismo" y en qué grado resultamos producto de una cultura particular? ¿Cuánto influyen, y cuánto debieran predominar, los antecedentes culturales sobre nuestras acciones y decisiones? Los estadounidenses no aprecian por completo el poder de la cultura debido al valor que su propia cultura atribuye al "*individuo*". Los estadounidenses consideran a cada individuo como único. En la cultura estadounidense, el individualismo en sí es un valor *compartido* distintivo, una característica que se transmite constantemente en la vida diaria. En los medios de comunicación destacan más historias que se relacionan con individuos en contraste a las que se refieren a grupos. Desde el finado Sr. (Fred) Rogers de la televisión diurna hasta los padres, abuelos y profesores "de la vida real", los agentes enculturadores insisten en que cada individuo es "alguien especial". Que primero somos individuos y después miembros de grupos, lo opuesto a la lección de este capítulo acerca de la cultura. Ciertamente, como individuos poseemos características que nos distinguen; sin embargo, contamos con otros atributos por el hecho de pertenecer a grupos culturales.

Por ejemplo, como se vio en el recuadro "Valorar la diversidad" del capítulo 1 (páginas 6 y 7), una comparación entre Estados Unidos con Brasil, Italia o virtualmente cualquier otra nación latina mostró contrastes entre una cultura nacional que desalienta el afecto físico (la estadounidense), y otras culturas que no lo hacen. Los brasileños se tocan, abrazan y besan entre ellos con mucha más frecuencia que los estadounidenses. Tal comportamiento refleja años de exposición a tradiciones culturales particulares. Los brasileños de clase media enseñan a sus hijos, hombres y mujeres, a besar (en la mejilla, dos o tres veces, de ida y vuelta) a cada pariente adulto que saludan. Dado el tamaño de las familias extensas brasileñas, esto puede significar cientos de personas. Las mujeres siguen besando a toda la parentela durante sus vidas. En cambio, hasta que son adolescentes, los varones besan a todos los parientes adultos; y por lo general siguen besando a los parientes femeninos y amigas, así como a sus padres y tíos.

¿Usted besa a su padre? ¿A su tío? ¿A su abuelo? ¿Y a su madre, tía o abuela? La respuesta a estas preguntas puede diferir entre hombres y mujeres, y depende de si se saluda a parientes masculinos o femeninos. La cultura puede ayudar a dar sentido a dichas diferencias. En Estados Unidos, la homofobia cultural (temor a la homosexualidad) puede ocasionar que los varones estadounidenses eviten muestras de afecto con otros hombres. De igual modo y con frecuencia se alienta a las mujeres en Estados Unidos a mostrar afecto, mientras que a los varones se les recomienda lo contrario. Es importante apuntar que tales explicaciones culturales se apoyan en el ejemplo y la expectativa, y que ningún rasgo cultural existe porque sea natural o correcto. El *etnocentrismo* consiste en mirar la propia cultura como superior y aplicar sus valores para juzgar a las personas de otras culturas. ¿A usted le resulta fácil trascender su propia experiencia quitándose las anteojeras etnocéntricas? ¿Cuán fácil es para usted ver más allá de ellas a partir de su propia experiencia? ¿Tiene alguna posición etnocéntrica con relación a las muestras de afecto?

¿QUÉ ES CULTURA?

El concepto de cultura ha sido básico para la antropología desde hace mucho tiempo. Más de un siglo atrás, en su libro *Primitive Culture*, el antropólogo británico sir Edward Tylor propuso que las culturas, los sistemas de comportamiento y el pensamiento humanos, obedecen a leyes naturales y por tanto se pueden estudiar de manera científica. La definición de cultura de Tylor ofrece una visión global del tema de estudio de la antropología; aquí la cita: "La cultura [...] es esa totalidad compleja que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (Tylor, 1871/1958, p. 1). La frase crucial aquí es: "adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". La definición de Tylor se enfoca en los atributos que la gente adquiere en una sociedad particular, producto de una tradición cultural específica y no de la herencia biológica. La **enculturación** es el proceso mediante el cual un niño aprende su cultura.

La cultura se aprende

La facilidad con la que los niños absorben cualquier tradición cultural descansa en la capacidad de aprendizaje, especialmente elaborada entre los humanos. Otros animales aprenden de la experiencia; por ejemplo, evitan el fuego después de descubrir que los lastima. Los animales sociales también aprenden de otros miembros de su grupo. Los lobos, por ejemplo, siguen estrategias de caza de otros miembros de la jauría. Tal aprendizaje social es particularmente importante entre monos y simios, nuestros parientes biológicos más cercanos. Pero nuestro propio *aprendizaje cultural* depende de la capacidad que desarrollamos de manera única al usar **símbolos**, signos que no tienen una conexión necesaria o natural con las cosas que significan o para las cuales se establecen.

Sobre la base del aprendizaje cultural, las personas crean, recuerdan y lidian con las ideas. Entienden y aplican sistemas específicos de significado simbólico. El antropólogo Clifford Geertz define la cultura como las ideas basadas en el aprendizaje y los símbolos culturales. Las culturas se han caracterizado como conjuntos de "mecanismos de control: planes, recetas, reglas, instrucciones, que los ingenieros en computación llaman programas para el gobierno del comportamiento" (Geertz, 1973, p. 44). En tradiciones particulares, las personas absorben dichos programas mediante la enculturación. Los individuos interiorizan gradualmente un sistema de significados y símbolos previamente establecidos. Usan sistemas culturales para definir su mundo, expresar sus sentimientos y realizar juicios. El sistema ayuda a guiar el comportamiento y las percepciones a lo largo de sus vidas.

A través de un proceso de aprendizaje consciente e inconsciente, y con la interacción con otros, cada persona, de inmediato, interioriza, o incorpora, una tradición cultural mediante el proceso de enculturación. En ocasiones la cultura se enseña directamente, como cuando los padres piden a sus hijos decir "gracias" cuando alguien les da algo o les hace un favor.

La cultura también se transmite a través de la observación. Los niños ponen atención a las cosas que los rodean, modifican su comportamiento no sólo porque otros se los piden, sino como resultado de sus propias observaciones y conciencia creciente acerca de lo que su cultura considera bueno y malo. La cultura también se absorbe de manera inconsciente. Los estadounidenses adquieren sus nociones culturales acerca de cuán separadas deben estar las personas cuando hablan, no porque se les diga directamente que conserven cierta distancia, sino debido a un proceso gradual de observación, experiencia y modificación consciente e inconsciente del comportamiento. Nadie les dice a los latinos que deben de estar más juntos que los estadounidenses, sino que aprenden a hacerlo de alguna forma como parte de su tradición cultural.

enculturación
Proceso mediante el cual se aprende la cultura y se transmite a través de las generaciones.

Los antropólogos están de acuerdo en que el aprendizaje cultural está muchísimo más elaborado entre los seres humanos y que todos nosotros poseemos cultura. Los antropólogos también aceptan una doctrina llamada en el siglo XIX "la unidad psíquica del Hombre". Esto significa que, aunque los *individuos* difieran en sus tendencias y capacidades emocionales e intelectuales, todas las *poblaciones* humanas poseen capacidades equivalentes para la cultura. Sin importar sus genes o su apariencia física, las personas pueden aprender cualquier tradición cultural.

Para entender este punto, considere que los estadounidenses y canadienses contemporáneos son los descendientes genéticamente mezclados de personas de todo el mundo. Sus ancestros eran biológicamente variados, vivían en diferentes países y continentes, y participaron en cientos de tradiciones culturales. Sin embargo, los primeros colonizadores, los posteriores inmigrantes y sus descendientes se convirtieron todos en participantes activos de la vida estadounidense y canadiense. Ahora todos comparten una cultura nacional.

símbolo
Algo, verbal o no verbal, que representa a otra cosa.

La cultura es simbólica

El pensamiento simbólico es único y crucial para los humanos y el aprendizaje cultural. La antropóloga Leslie White define la cultura como

> dependiente de la simbolización [...] La cultura consiste en herramientas, implementos, utensilios, vestimenta, ornamentos, costum-



Los símbolos pueden ser lingüísticos o no verbales. Como las banderas que representan a países. Aquí, las coloridas banderas de muchas naciones ondean enfrente del edificio de las Naciones Unidas, en la ciudad de Nueva York.

bres, instituciones, creencias, rituales, juegos, obras de arte, idioma, etcétera. (White, 1959, p. 3.)

Para White, la cultura se originó cuando nuestros ancestros adquirieron la habilidad de usar símbolos; esto es: originar y conferir significado a una cosa o evento y, en consecuencia, a asimilar y apreciar tales significados (White, 1959, p. 3).

Un símbolo es algo, verbal o no verbal, dentro de un lenguaje o cultura particular, que representa algo más. No hay una conexión obvia, natural o necesaria entre el símbolo y lo que representa. Una mascota que ladra no es más naturalmente un *perro* que un *chien*, *Hund* o *mbwa*, por usar las palabras en francés, alemán y suajili para el animal que llamamos "perro". El lenguaje es una de las posesiones distintivas del *Homo sapiens*. Ningún otro animal ha desarrollado algo que se aproxime a la complejidad del lenguaje.

Por lo general, los símbolos son lingüísticos. Pero también existen símbolos no verbales, como las banderas, que representan a países, o los arcos que son el emblema de una cadena de hamburguesas. El agua bendita es un poderoso símbolo del catolicismo romano. Como es cierto para todos los símbolos, la asociación entre un símbolo (agua) y lo que simboliza (santidad) es arbitraria y convencional. El agua no es intrínsecamente más santa que la leche, la sangre o algún otro líquido natural. Tampoco el agua bendita es químicamente diferente del agua ordinaria. El agua bendita es un símbolo dentro del catolicismo romano, que es parte de un sistema cultural internacional. Una cosa natural se asoció arbitrariamente con un significado particular para los católicos, quienes comparten creencias y experiencias comunes que se basan en aprendizaje y que se transmiten a través de generaciones.

Durante cientos de miles de años, los humanos han compartido las habilidades sobre las que descansa la cultura. Dichas habilidades son para aprender, pensar simbólicamente, manipular el lenguaje y usar herramientas y otros productos culturales para organizar sus vidas y enfrentar sus ambientes. Toda población humana contemporánea posee la habilidad para usar símbolos, y por tanto para crear y mantener la cultura. Nuestros parientes más cercanos, chimpancés y gorilas, manifiestan habilidades culturales rudimentarias. Sin embargo, ningún otro animal tiene habilidades culturales elaboradas (para aprender, comunicar, y almacenar, procesar y usar información) en la medida que las tiene el *Homo*.

La cultura se comparte

La cultura es un atributo no de los individuos *per se*, sino de los individuos como miembros de *grupos*. La cultura se transmite en sociedad. ¿Acaso no aprendemos la cultura al observar, escuchar, hablar e interactuar con muchas otras personas? Las creencias, los valores, los recuerdos y las expectativas compartidas vinculan a las personas que crecen en la misma cultura. La enculturación unifica a las personas al proporcionarles experiencias comunes.

Los padres de hoy fueron los niños de ayer. Si crecieron en Estados Unidos, absorbieron ciertos valores y creencias transmitidos a través de generaciones. Las personas se convierten en agentes en la enculturación de sus hijos, tal como sus padres lo hicieron con ellos. Aunque una cultura cambia constantemente, perduran ciertas creencias, valores, visiones del mundo y prácticas de crianza infantil fundamentales. Considere un simple ejemplo estadounidense de enculturación compartida duradera. Como niño, cuando uno no terminaba su comida, nuestros padres solían recordarnos a infantes hambrientos en algún país extranjero, tal como nuestros abuelos lo hicieron con sus hijos. El país específico cambia (China, India, Bangladesh, Etiopía, Somalia, Ruanda). Sin embargo, la cultura estadounidense continúa transmitiendo la idea de que, al comer todas las coles de Bruselas o el brócoli, se justifica la buena fortuna propia, en comparación con un niño hambriento en un país empobrecido o destrozado por la guerra.

A pesar de las nociones estadounidenses características acerca de que la gente debe "decidir las cosas con criterios propios" y "tener el derecho a opinar", poco de lo que se piensa resulta original o único. Se comparten las opiniones y creencias con muchas otras personas. Para ilustrar el poder de los antecedentes culturales compartidos, uno tiene más probabilidad de estar de acuerdo con y sentirse cómodo con personas que son social, económica y culturalmente similares a uno mismo. Ésta es una razón por la que los estadounidenses en el extranjero tienden a socializar mutuamente, tal como los colonizadores franceses y británicos lo hicieron en sus imperios de ultramar. Así como las aves de un plumaje forman parvadas, para las personas, el plumaje familiar es la cultura.

Cultura y naturaleza

La cultura toma en cuenta las necesidades biológicas naturales que compartimos con otros animales y enseña cómo expresarlas en formas particulares. La gente debe comer, pero la cultura enseña qué, cuándo y cómo. En muchas culturas las personas tienen su comida principal a mediodía, pero la mayoría de los estadounidenses pre-

fieren una gran cena. Los ingleses pueden comer pescado en el desayuno, mientras que los estadounidenses acaso prefieran *hot cakes* y cereales fríos. Los brasileños ponen leche en café fuerte, mientras que los estadounidenses vierten leche fría en una infusión más débil. En el medio oeste los estadounidenses cenan a las 5 o 6 de la tarde, mientras que los españoles lo hacen a las 10 de la noche.

Los hábitos, las percepciones y los inventos culturales moldean la "naturaleza humana" en muchas direcciones. Las personas tienen que eliminar los desechos de sus cuerpos. Pero algunas culturas enseñan a defecar en cuclillas, mientras que otras aconsejan realizarlo sentándose. Hace una generación, en París y otras ciudades francesas, era costumbre que los hombres orinaran casi públicamente, y en apariencia sin vergüenza alguna en *orinales* —apenas protegidos— ubicados en las calles. Los hábitos de "baño", incluidos la eliminación de desechos, la ducha y el cuidado dental, son tradiciones culturales que han convertido actos naturales en costumbres culturales.

La cultura, y los cambios culturales, afectan las formas en las que se percibe la naturaleza, la naturaleza humana y "lo natural". A través de la ciencia, la invención y el descubrimiento, los avances culturales han superado muchas limitaciones "naturales"; por ejemplo, se logró curar enfermedades como la poliomielitis y la viruela, que diezmaron a nuestros ancestros. Usamos Viagra para recuperar y mejorar la potencia sexual. Mediante la clonación, los científicos alteraron la forma en la que se piensa acerca de la identidad biológica y el significado de la vida en sí. Desde luego, la cultura no nos libra de las amenazas naturales. Los huracanes, las inundaciones, los terremotos y otras fuerzas naturales desafían de manera permanente nuestros deseos por modificar el ambiente a través de edificios, del desarrollo y la expansión. Piense otras formas en las que la naturaleza contraataca a las personas y sus productos.



vivir la antropología **VIDEOS**

Criado como canela

Este video trata de los indígenas canela de Brasil. Una de las figuras clave en él es el niño Carampei, quien en 1975 tenía cuatro años. Otra es el "amigo formal" de un pequeño niño que se quemó un dedo y fue disciplinado por su madre. El video muestra la enculturación entre los canela: varias formas en las que los niños aprenden su cultura. ¿Cómo el documental de Carampei plantea el aprendizaje de los ritmos de la vida canela? El video señala que los niños comienzan a realizar trabajo útil a una edad temprana, pero que la jovialidad y el afecto de la niñez se prolongan hacia la adultez. ¿Cómo el comportamiento del amigo formal ilustra tal jovialidad? Observe cómo la cultura canela integra las canciones, los bailes y las narraciones con la actividad de subsistencia. Desde una perspectiva emic, ¿cuál es la función de la danza de los cazadores? Piense en cómo el video muestra lo formal y lo informal, los aspectos conscientes e inconscientes de la enculturación.

La cultura lo abarca todo

Para los antropólogos, la cultura incluye mucho más que refinamiento, gusto, sofisticación, educación y aprecio de las bellas artes. No sólo los





Las culturas son sistemas integrados. Cuando un patrón de comportamiento cambia, otros también se transforman. Durante la década de 1950, la mayoría de las mujeres estadounidenses esperaba convertirse en esposa, madre y administradora del hogar. Conforme más mujeres ingresaron a la fuerza laboral, las actitudes hacia el trabajo y la familia cambiaron. A la izquierda, en 1952, madre e hijos lavan los platos. A la derecha (tomada en enero de 2005), la experta nuclear y subdirectora del ISIS (Institute for Science and International Security) Corey Hinderstein, en su oficina en Washington, D.C., monitorea actividades nucleares en todo el mundo. ¿Qué imagina que hará ella cuando llegue a su casa?



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Remota pero accesible, tribu de ensueño de la antropología

La antropología, recuerde, es una disciplina de cuatro subcampos y se caracteriza por ser comparativa, transcultural y biocultural. Los antropólogos se distinguen porque observan el comportamiento humano en escenarios naturales y por su enfoque sobre la biología humana y la diversidad cultural en el tiempo y el espacio. Es típico del enfoque antropológico vivir con los locales, ya sea en el norte de Kenia, como se describe aquí, o entre la clase media de Estados Unidos.

Los antropólogos estudian la biología humana y la cultura en diversas épocas y lugares, en un mundo que cambia de manera rápida. Este informe trata de los ariaal del norte de Kenia, a quienes los antropólogos han estudiado desde la década de 1970. En el informe aprenderá los intereses de investigación multifacéticos que tienen los antropólogos. Sobre los ariaal, los antropólogos han estudiado varios temas, entre ellos el parentesco y las costumbres de matrimonio, el conflicto e incluso temas biomédicos como enfermedades y el tipo y el biotipo corporal. Conforme lea este informe, considere, además, qué es lo que obtienen los antropólogos de las personas que estudian y viceversa.

Los ariaal forman una comunidad nómada de aproximadamente 10 000 personas; se encuentran al norte de Kenia y los investigadores los han estudiado desde la década de 1970, después de que un antropólogo, Elliot Fratkin, tropezó con ellos y comenzó a publicar relatos sobre sus vidas...

Otros investigadores han realizado diversos estudios que abarcan desde sus prácticas culturales hasta sus niveles de testosterona. En 1999 National Geographic, en un artículo acerca de las culturas en extinción, estudió a los ariaal.

No obstante, a través de los años, los ariaal, igual que los masai y los turkana en Kenia, y los tuaregs y beduinos en otras partes de África, se están asentando. Muchos han emigrado a Marsabit, la ciudad más cercana, que tiene recepción de telefonía celular e incluso acceso a internet de manera esporádica.

Los científicos siguen llegando al territorio ariaal con sus cuadernos de notas, tiendas y búsquedas extrañas, pero ahora documentan a personas semiaisladas que alternan entre formas de vida modernas y más tradicionales.

El Dr. Fratkin introdujo a Benjamin C. Campbell —antropólogo biológico por la Universidad de Boston— a la cultura de los ariaal. Para Campbell, la forma de vida, la dieta y las prácticas culturales ariaal son dignas de estudio. Otros académicos están de acuerdo.

Los residentes locales dicen que durante años se les ha preguntado cuántas cabezas de ganado poseen (muchas), cuántas veces tuvieron diarrea en el último mes (con frecuencia) y qué comieron el día anterior a ayer (por lo general carne, leche o sangre).

A las mujeres ariaal se les ha cuestionado acerca del trabajo que realizan, que parece superar al de los hombres; también sobre las costumbres matrimoniales locales, que obligan a sus esposos potenciales a ceder ganado a sus suegros antes de celebrar la ceremonia...

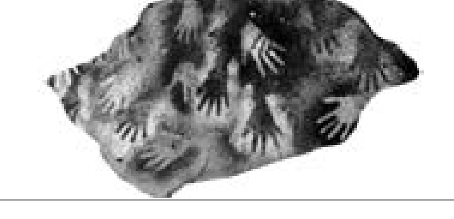
Es posible que los investigadores no sepan esto, pero los ariaal también los han estudiado a ellos todos estos años.

Los ariaal notan que los extranjeros untan generosamente líquido blanco sobre su piel muy clara para protegerse del sol, y que mu-



Koitaton Garawale (izquierda) se divierte con las preguntas que le formula el investigador Daniel Lemoille en Songa, Kenia. Desde los años setenta, Elliot Fratkin y otros antropólogos, que representan varias subdisciplinas, han estudiado a los ariaal, una comunidad nómada de alrededor de 10 000 personas en el norte de Kenia.





chos prefieren los pantalones cortos que muestran sus piernas y las pesadas botas en sus pies. Con frecuencia, los ariaal observan que los extranjeros comparten la comida local pero beben agua de botellas, y entre comidas mastican alimentos extraños contenidos en envoltorios.

Los científicos dejan detrás pistas, así como recuerdos. Por ejemplo, no es raro ver nómadas con camisetas que portan logos de universidades: regalos de los académicos que se marchan.

En Lewogoso Lukumai, un círculo de chozas improvisadas cerca de las montañas Ndoto, los nómadas se precipitan sobre un visitante y le preguntan con gran emoción en lengua samburu: "¿dónde está Elliot?"

Se refieren al Dr. Fratkin, quien describe en su libro, Ariaal Pastoralists of Kenya, cómo en 1974 dio con los ariaal, quienes hasta entonces eran poco conocidos. Con dinero de la Universidad de Londres y el Instituto Smithsoniano, viajó al norte desde Nairobi en busca de grupos aislados de agro-pastores en Etiopía. Pero un golpe de Estado derrocó a Haile Selassie, entonces emperador, y se cerró la frontera entre los países. De modo que se sentó en un bar en Marsabit; ahí un niño se le acercó y, confundiéndolo con un turista, le preguntó si quería ver a los elefantes en un bosque cercano. Cuando el aspirante a antropólogo declinó, el niño le preguntó si, en vez de ello, quería ver una ceremonia tradicional en una aldea local. Ésa fue la presentación del Dr. Fratkin con los ariaal, quienes comparten rasgos culturales con las tribus samburu y rendille de Kenia.

Poco después, Fratkin vivía con los ariaal, aprendía su idioma y costumbres, mientras peleaba con los mosquitos y moscas en su choza de varas cubiertas con pasto.

Los ariaal visten sandalias hechas con llantas viejas y muchos todavía se fían de sus vacas, camellos y cabras para sobrevivir. La sequía es una realidad constante que pone a prueba su supervivencia.

"Yo era joven cuando Elliot vino por primera vez", recuerda un anciano ariaal conocido como Lenampere en Lewogoso Lukumai, un asentamiento que se traslada de cuando en cuando hacia un nuevo parche de arena. "Vino aquí y vivió con nosotros. Bebió leche y sangre con nosotros. Después de él, vinieron muchos otros."

No todas las tribus africanas dan la bienvenida a los investigadores, incluso a aquellos con los permisos necesarios de los burócratas gubernamentales. Pero los ariaal ostentan una reputación de cooperación en intercambio; esto es: por dinero. "Ellos creen que soy estúpido por formular preguntas tontas", dice Daniel Lemoille, director de la escuela en Songa (una aldea en las afueras de Marsabit) para los nómadas ariaal que se asentaron, y un asistente de investigación frecuente para los profesores visitantes. "Usted debe tratar de explicar que estas mismas preguntas se plantean a personas de todo el mundo, y que sus respuestas ayudarán al avance de la ciencia."

Los ariaal no tienen grandes quejas acerca de los estudios, aunque el jefe local en Songa, Stephen Lesseren, quien el otro día vestía una camiseta de la Universidad de Boston, dijo que él deseaba que su trabajo produjera beneficios más tangibles para su gente.

"No nos importa ayudar a las personas para que obtengan su doctorado", dice. "Pero, una vez que consiguen su grado, muchos de ellos se alejan. No nos envían sus reportes [...] Queremos retroalimentación. Queremos desarrollo."

Aun cuando los conflictos surgen en el área, como ocurrió este año cuando miembros de tribus rivales se asesinaron mutuamente, y mataron a los ariaal, la investigación no cesa. Todavía con grandes tensiones, John G. Galaty, antropólogo de la McGill University en Montreal, estudioso de los conflictos étnicos, llegó al norte de Kenia para investigarlos.

En un estudio en *The International Journal of Impotence Research*, el Dr. Campbell descubrió que los hombres ariaal con muchas esposas mostraron menos disfunción eréctil que los varones de la misma edad con menos cónyuges.

El estudio de imagen corporal del Dr. Campbell, publicado en el *Journal of Cross-Cultural Psychology*, mostró que los hombres ariaal son mucho más consistentes, que los varones en otras partes del mundo, en sus visiones con relación al cuerpo promedio del hombre y lo que creen que las mujeres desean para sí mismas.

El Dr. Campbell no encontró anuncios publicitarios o revistas internacionales en el territorio ariaal, y sólo una televisión en un restaurante local que presentaba CNN, lo cual lo condujo a afirmar que las visiones de los cuerpos de los hombres ariaal estaban menos afectadas por imágenes en los medios de comunicación de modelos masculinos fornidos, con estómagos marcados y pechos ondulados.

Para poner a prueba sus teorías, un visitante mostró a un grupo de hombres ariaal un ejemplar de la revista *Men's Health* con imágenes de hombres y mujeres con un desarrollo muscular de gimnasio. Los hombres miraron con absorta atención y admiraron las formas marcadas.

"Ésa, me gusta", dijo un nómada que ya tenía sus años, al señalar una fotografía de una mujer curveada que claramente era visitante regular del gimnasio. Otro anciano observó los voluminosos pectorales de un típico físicoculturista en la revista y planteó una pregunta que puso a hablar a todos. ¿Era un hombre, preguntó, o una mujer muy, muy fuerte?

FUENTE: Marc Lacey, "Remote and Poked, Anthropology's Dream Tribe". Tomado de *The New York Times*, 18 de diciembre de 2005.

graduados universitarios, sino todas las personas, son "cultas". Las más interesantes y significativas fuerzas culturales son aquellas que afectan a la gente todos los días de sus vidas, en particular las que influyen en los niños durante la enculturación. La *cultura*, como se define en la Antropología, abarca características que en ocasiones se consideran como triviales o que no son dignas de estudiar con seriedad, como la llamada cultura "popular". Para comprender la cultura estadounidense contemporánea se deben considerar la televisión, los restaurantes de comida rápida, los deportes y los juegos. Como manifestación cultural, una estrella de rock es tan interesante como un director de una sinfónica, y una historieta cómica tan significativa como un libro ganador de premios. (La descripción de las múltiples formas en las que los antropólogos estudian a los ariaal del norte de Kenia, en la sección "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo, demuestra cómo la antropología, al igual que la cultura, lo abarca todo.)

La cultura está integrada

Las culturas no son colecciones fortuitas de costumbres y creencias; son sistemas integrados y con patrones. Si una parte del sistema (por ejemplo, la economía) cambia, otras partes también se transforman. Por ejemplo, durante la década de 1950, la mayoría de las mujeres estadounidenses planearon su vida como amas de casa y madres. En contraste, hoy en día, la mayoría de las mujeres universitarias espera conseguir un trabajo pagado al graduarse.

¿Cuáles son algunas de las repercusiones sociales del cambio económico? Las actitudes y el comportamiento en cuanto al matrimonio, la familia y los hijos han cambiado. El matrimonio tardío, "la unión libre" y el divorcio se han vuelto más comunes. La edad promedio en el primer matrimonio para las mujeres estadounidenses se elevó de 20 años en 1955, a 26 años en 2007. Las cifras comparables para los hombres fueron de 23 y 28 años, respectivamente (U.S. Census Bureau, 2007). Actualmente, el número de estadounidenses divorciados se cuadruplicó: pasó de 4 millones en 1970 a alrededor de 23 millones en 2007 (*Statistical Abstract of the United States*, 2009). El trabajo compite con las responsabilidades del matrimonio y la familia, y reduce el tiempo disponible para invertir en el cuidado de los hijos.

Las culturas no se componen sólo de las actividades económicas dominantes y sus patrones sociales, sino también por los conjuntos de valores, ideas, símbolos y juicios. Las culturas capacitan a sus miembros para compartir ciertos rasgos personales. Es decir, un conjunto de características centrales o **valores fundamentales** (valores clave, básicos o centrales) que integran cada cultura y ayudan a distinguirla de otras. Por ejemplo, la ética del trabajo y el individualismo son valores fundamentales que se han inculcado a los estadounidenses por generaciones. Diferentes conjuntos de valores dominantes influyen en los patrones de otras culturas.

valores fundamentales
Valores clave, básicos o centrales que integran una cultura.

La cultura puede ser adaptativa e inadaptativa

Como se vio en el capítulo 1, los humanos poseen formas, tanto biológicas como culturales, para enfrentar las presiones ambientales. Además de los medios biológicos de adaptación, también usamos "equipos adaptativos culturales" que contienen actividades y herramientas rutinarias. Aunque los humanos siguen adaptándose biológicamente, la dependencia de los medios sociales y culturales de adaptación ha aumentado durante la evolución humana.

En esta discusión de las características adaptativas del comportamiento cultural hay que reconocer que lo que es bueno para el individuo no necesariamente lo es para el grupo. En ocasiones el comportamiento adaptado que ofrece beneficios a corto plazo a un individuo particular puede dañar al ambiente y amenazar la sobrevivencia del grupo a largo plazo. El crecimiento económico puede beneficiar a algunas personas mientras que también agota los recursos necesarios para la sociedad en su conjunto, o para generaciones futuras (Bennett, 1969, p. 19). A pesar del papel crucial de la adaptación cultural en la evolución humana, los rasgos culturales, los patrones y los inventos también pueden amenazar la existencia continua del grupo (su supervivencia y reproducción). El aire acondicionado ayuda a lidiar con el calor, así como las chimeneas y calentadores protegen contra el frío; los automóviles permiten que nos ganemos la vida al llevarnos de nuestros hogares al trabajo. Sin embargo, los subproductos de tales tecnologías "benéficas" con frecuencia crean nuevos problemas. Las emisiones químicas aumentan la contaminación del aire, agotan la capa de ozono y contribuyen al calentamiento global. A largo plazo, muchos patrones culturales, como el consumo excesivo y la contaminación, resultan inadaptativos.

BASES EVOLUTIVAS DE LA CULTURA

La capacidad humana para la cultura tiene una base evolutiva que se remonta al menos a 2.6 millones de años atrás, en la época de los primeros fabricantes de herramientas, cuyas piezas sobreviven en el registro arqueológico (y muy probablemente incluso más atrás, con base en la observación del uso y la fabricación de herramientas por parte de los simios).

Las similitudes entre humanos y simios, nuestros parientes más cercanos, son evidentes en anatomía, estructura cerebral, genética y bioquímica. Los más cercanamente relacionados con nosotros son los grandes simios africanos: chimpancés y gorilas. *Hominidae* es la familia zoológica que incluye humanos fósiles y vivos. También se consideran como **homínidos** a chimpancés y gorilas. El término **homínino** se usa para el grupo que conduce a los humanos, mas no a chimpancés y gorilas, y que abarca a todas las especies humanas que existieron alguna vez.

Muchos rasgos humanos reflejan el hecho de que nuestros ancestros primates vivieron en los árboles. Dichos rasgos incluyen la habilidad de asimiento y la destreza manual (en especial los pulgares oponibles), la visión de profundidad y cromática, la capacidad de aprendizaje con base en un cerebro de gran tamaño, sustancial inversión parental en un número limitado de descendientes, y tendencias hacia la sociabilidad y la cooperación. Como otros primates, los humanos presentan manos flexibles con cinco dedos y *pulgares oponibles*: cada pulgar puede tocar todos los otros dedos de la misma mano. Como los monos y simios, los humanos también poseen excelente visión de profundidad y cromática. Nuestros ojos están colocados adelante del cráneo y miran directamente hacia el frente, de modo que sus campos de visión se traslapan. La percepción de profundidad, imposible sin el traslapo de los campos visuales, resultó adaptativa (por ejemplo, para juzgar distancias) en los árboles. El tener visión cromática y de profundidad también facilita la identificación de varias fuentes de alimentos, así como el acicalamiento mutuo, y la eliminación de virutas, insectos y otros objetos pequeños del pelaje. Tal acicalamiento es una manera de formar y mantener vínculos sociales.

La combinación de destreza manual y percepción de profundidad permite a los monos, simios y humanos tomar objetos pequeños, sostenerlos frente a sus ojos y valorarlos. La habilidad para enhebrar una aguja refleja una intrincada interacción entre manos y ojos que tomó millones de años en la evolución de los primates. Tal destreza, incluidos los pulgares oponibles, confiere una tremenda ventaja para manipular objetos y es esencia de un rasgo adaptativo fundamental de los humanos: la fabricación de herramientas. En los primates, y especialmente en los humanos, la proporción entre el tamaño del cerebro y el del cuerpo supera la de la mayoría de los mamíferos. Incluso más relevante resulta que la capa exterior del cerebro (relacionada con la memoria, la asociación y la integración) es relativamente más grande. Monos, simios y humanos almacenan un acervo de imágenes en sus memorias, lo que les permite aprender más. Tal capacidad de aprendizaje es una enorme ventaja adaptativa. Como la mayoría de los otros primates, los humanos por lo general procrean a un solo descendiente en lugar de una camada. Al recibir más atención de sus padres, el infante adquiere mayores oportunidades de aprendizaje. La necesidad de un cuidado más prolongado y atento de los descendientes dota de un valor selectivo al apoyo de un grupo social. Los humanos desarrollaron considerablemente la tendencia de los primates a ser animales sociales, vivir e interactuar de manera regular con otros miembros de sus especies.

homínido
Miembro de la familia *hominidae*; cualquier humano, chimpancé o gorila fósil o vivo.

homíninos
Homínidos que excluyen a los simios africanos; todas las especies humanas que existieron alguna vez.

Qué compartimos con otros primates

Existe una brecha sustancial entre la *sociedad* primate (vida organizada en grupos) y la *cultura* humana plenamente desarrollada, que se basa en pensamiento simbólico. No obstante, los estudios de primates no humanos revelan muchas similitudes con nosotros, como la habilidad para aprender a partir de la experiencia y el cambio de comportamiento como resultado. Los simios y los monos, como los humanos, aprenden a lo largo de sus vidas. En un grupo de macacos japoneses (monos que habitan en tierra), por ejemplo, una hembra de tres años de edad comenzó a lavar papas dulces (camotes o batatas) antes de comerlas. Primero su madre, luego sus pares etarios, y finalmente toda la manada también comenzó a lavarlas. La habilidad para beneficiarse de la experiencia confiere una tremenda ventaja adaptativa, y permite evitar errores fatales. Enfrentados con cambios ambientales, los humanos y otros primates no tienen que esperar una respuesta genética o fisiológica. En vez de ello, pueden modificar el comportamiento aprendido y los patrones sociales.

Aunque los humanos emplean herramientas mucho más que cualquier otro animal, el uso de éstas también se evidencia entre muchas especies no humanas, incluidas aves, castores, nutrias y especialmente simios (Mayell, 2003). Los humanos no son los únicos animales que fabrican herramientas con un propósito específico en mente. Los chimpancés que viven en el bosque Tai de Costa de Marfil elaboran y usan herramientas de piedra para abrir nueces duras del tamaño de una pelota de golf (Mercader, Panger y Boesch, 2002). En sitios específicos, los chimpancés recolectan nueces, las colocan sobre tocones o rocas planas, que usan como yunques, y golpean las nueces con piedras pesadas. Los chimpancés deben seleccionar piedras martillo adecuadas para golpear las nueces y llevarlas a donde crecen los nogales. La apertura de nueces es una habilidad aprendida, que las madres muestran a sus hijos cómo llevar a cabo.

En 1960, Jane Goodall (1996) comenzó a observar chimpancés salvajes, incluyendo su uso de herramientas y comportamiento cazador, en el parque nacional Gombe Stream, en Tanzania, África oriental. La forma más estudiada de fabricación de herramienta por parte de los simios

OTRA *mirada a...*



ALUMNO: Pavlina Lobb
PAÍS DE ORIGEN: Bulgaria
PROFESOR SUPERVISOR: Jennifer Burrell
ESCUELA: Universidad Estatal de Nueva York en Albany

La hospitalidad búlgara

Entre quienes han visitado Bulgaria, las discusiones acerca del país y sus costumbres casi siempre se dirigen hacia la tradicional hospitalidad búlgara. La vida en Bulgaria se organiza en torno a las relaciones sociales y su mantenimiento. La hospitalidad sólo es una expresión de tal dependencia social. Los búlgaros visitan regularmente a sus amigos y parientes, y no necesitan ocasión o propósito especial. La visita casual no se desalienta o se ve como inconveniente. Los invitados siempre son bienvenidos y acomodados. La idea de que el huésped es la persona más importante en la casa está profundamente enraizada en la mentalidad búlgara y se expresa en muchos cuentos populares (de modo que los niños aprenden la costumbre a una edad temprana). Una vez que entra a la casa de su anfitrión, el huésped es convidado de inmediato a la mesa. No importa la hora del día, se le ofrecerá algún tipo de alimento y bebida. De hecho, rechazar comer o beber puede molestar al anfitrión. En Bulgaria, compartir el pan y la sal en la mesa simboliza participar de la fortuna del otro, y por tanto establece una fuerte relación social: no habrá hambre o sed en tanto se cuente con familia y amigos. La hospitalidad búlgara va más allá cuando se trata de pasar la noche; sin importar cuán pequeña sea la casa o departamento de su anfitrión, siempre habrá un lugar para usted. Aceptar la hospitalidad no se ve como sacar ventaja, pues dar y compartir son recíprocos: el anfitrión espera ser tratado de la misma forma cuando regrese la visita.

Antes de llegar a Estados Unidos, creía que tal hospitalidad era universal. Hasta que no me familiaricé con la idea estadounidense de individualismo comencé a apreciar la tradicional hospitalidad búlgara y lo que significa para mi gente. En Estados Unidos, la independencia y el individualismo son partes esenciales de la cultura. Existen reglas no escritas cuando se trata de hacer visitas sociales. Llegar sin avisar por lo general es mal visto, y la puntualidad también es muy relevante. La preocupación por seguir dichas reglas y no violar el espacio personal de otro significa que las visitas por lo general se hacen como respuesta a una invitación o en ocasiones especiales.

Aunque muchos estadounidenses argumentan que el individualismo ayuda a las personas a volverse más responsables, seguras de sí mismas e independientes, se percibe de manera muy diferente a través de los ojos de los extranjeros. Como una característica principal de la sociedad estadounidense, el individualismo ha afectado las relaciones sociales entre los miembros de la familia y los amigos en una medida significativa, y posibilita que los individuos se conviertan en seres aislados y solitarios. Conforme se reducen los contactos sociales, la gente se vuelve más enajenada y se convierten en extraños mutuos.

involucra el “termitear”, en la que los chimpancés fabrican herramientas para hurgar en los termiteros. Eligen ramitas, que modifican al remover las hojas y pelar la corteza para exponer la superficie pegajosa que queda debajo. Llevan las varitas al termitero, cavan agujeros con sus dedos, e insertan las ramitas. Finalmente, las sacan y comen las termitas que quedaron en la superficie pegajosa. Dado lo que se sabe acerca del uso y la fabricación de herramientas de los simios, es casi seguro que los primeros homíninos compartieron tal habilidad, aunque la primera evidencia de la fabricación de herramientas homíninas de piedra data sólo de hace 2.6 millones de años. El bipedismo erguido habría permitido el transporte y uso de herramientas y armas contra predadores y competidores.

Los simios tienen otras habilidades esenciales para la cultura. Los chimpancés y orangutanes salvajes apuntan y lanzan objetos. Los gorilas construyen nidos y lanzan ramas, pasto, lianas y otros objetos. Los homíninos desarrollaron la capacidad de apuntar y lanzar, sin la cual nunca se habría creado la tecnología de proyectiles y la artillería, o el béisbol.

Al igual que la fabricación de herramientas, la cacería alguna vez se citó como una actividad humana distintiva, que no compartimos con los simios. Sin embargo, nuevamente, la investigación primatológica muestra que otros primates, en especial los chimpancés, son cazadores habituales. Por ejemplo, en el parque nacional Kibale, de Uganda, los chimpancés forman grandes grupos de cacería, con un promedio de 26 individuos (casi siempre machos adultos y adolescentes). La mayoría de las cacerías (78 por ciento) resulta en al menos la captura de una presa, una tasa de éxito mucho mayor que entre los leones (26 por ciento), las hienas (34 por ciento) o los guepardos (30 por ciento). La presa favorita de los chimpancés es el mono colobo rojo (Mitani y Watts, 1999).

La evidencia arqueológica sugiere que los humanos ya cazaban hace 2.6 millones de años, como lo demuestran las herramientas de piedra para cortar carne halladas en la Garganta de Olduvai, Tanzania. Dada la actual comprensión de la cacería y la elaboración de herramientas entre los chimpancés, es posible inferir que los homíninos cazaban mucho más temprano que lo que sugiere la primera evidencia arqueológica. Puesto que los chimpancés por lo general devoran a los monos que matan, y dejan pocos restos, tal vez nunca se podrá localizar evidencia arqueológica de la primera cacería homínina, especialmente si se realizó sin herramientas de piedra.

Cómo nos diferenciamos de otros primates

Aunque los chimpancés con frecuencia comparten la carne de una cacería, simios y monos (ex-

cepto los infantes en crianza) tienden a alimentarse de manera individual. La cooperación y el compartir están mucho más desarrollados entre los humanos. Hasta tiempos arqueológicos recientes (hace 12 000 a 10 000 años), todos los humanos eran cazadores-recolectores que vivían en pequeños grupos sociales llamados bandas. En algunas áreas del mundo, la forma de vida cazadora-recolectora perduró hasta tiempos recientes, lo que permitió su estudio a los etnógrafos. En tales sociedades, hombres y mujeres llevan recursos al campamento y los comparten. Todos comen la carne de un gran animal. Alimentados y protegidos por los miembros más jóvenes de la banda, los ancianos viven después de la edad reproductiva y son respetados por su conocimiento y experiencia. Entre los primates, los humanos destacan por su capacidad de cooperar en la búsqueda de alimento y otras actividades sociales. Asimismo, la cantidad de información almacenada en una banda humana es mucho mayor que la de cualquier otro grupo primate.

Otra diferencia entre los humanos y otros primates involucra el apareamiento. Entre los babuinos y chimpancés, la mayoría de los apareamientos ocurre cuando las hembras entran al estro, durante el cual ovulan. En el estro, el área vaginal se hincha y enrojece, y las hembras receptivas forman lazos temporales y copulan con los machos. Las hembras humanas, en contraste, carecen de un ciclo de estro visible, y su ovulación es oculta. Al no saber cuándo ocurrirá la ovulación, los humanos maximizan su éxito reproductivo al aparearse a lo largo del año. Los lazos de la pareja humana para el apareamiento son más exclusivos y más duraderos que los de los chimpancés. En relación con su sexualidad más constante, todas las sociedades humanas poseen alguna forma de matrimonio. Éste brinda al apareamiento una base confiable y garantiza a cada cónyuge derechos sexuales especiales, aunque no siempre exclusivos, sobre el otro.

El matrimonio genera otro gran contraste entre humanos y primates no humanos: la exogamia y los sistemas de parentesco. La mayoría de las culturas sigue reglas de exogamia que requieren el matrimonio fuera del grupo de parentesco o local. Junto con el reconocimiento del parentesco, la exogamia confiere ventajas adaptativas. Crea lazos entre los diferentes grupos de origen de los cónyuges. Sus hijos tienen parientes, y por tanto aliados, en dos grupos de parentesco en lugar de sólo uno. El punto clave aquí es que los lazos de afecto y apoyo mutuo entre los miembros de diferentes grupos locales tienden a estar ausentes entre primates distintos al *Homo*. Otros primates suelen dispersarse en la adolescencia. Entre los chimpancés y gorilas, las hembras tienden a migrar, y buscan compañeros en otros grupos. Los humanos también eligen compañeros fuera del grupo natal, y por lo general al menos un cónyuge se muda. Sin embargo, *los humanos conservan lazos toda la vida con hijos e hijas*. Los sistemas de parentesco y matrimonio que conservan dichos vínculos proporcionan un gran contraste entre los humanos y otros primates.

Los primates tienen pies y manos con cinco dedos, bien adaptados para agarrar. Las manos y los pies flexibles con los que podían rodear las ramas, fueron características significativas en la vida arbórea de los primeros primates. Al adaptarse a la locomoción bípeda (en dos pies), los homínidos eliminaron la mayor parte de la habilidad de asirse con los pies, que se ilustra aquí con el chimpancé.



Uso de herramientas en chimpancés. Estos chimpancés de Liberia utilizan herramientas de piedra para romper nueces, como se describe en el texto.

UNIVERSALIDAD, GENERALIDAD Y PARTICULARIDAD

Al estudiar la diversidad humana en el tiempo y el espacio, los antropólogos distinguen entre lo universal, lo general y lo particular. Ciertas características biológicas, psicológicas, sociales y culturales son **universales**, pues se encuentran en todas las culturas. Otras son simples **generalidades**, comunes a muchos mas no a todos los grupos humanos. Incluso otros rasgos son **particulares**, únicos en ciertas tradiciones culturales.

universal
Algo que existe en toda cultura.

generalidad
Patrón o rasgo cultural que existe en algunas, pero no en todas las sociedades.

particularidad
Rasgo, patrón o integración cultural distintivo o único.

Universalidad

Los rasgos universales son aquellos que más o menos distinguen al *Homo sapiens* de otras especies (Brown, 1991). Los universales con base biológica incluyen un largo periodo de dependencia infantil, sexualidad todo el año (en lugar de estacional), y un cerebro complejo que nos permite usar símbolos, lenguajes y herramientas. Los universales psicológicos involucran formas comunes en las que los humanos piensan, sienten y procesan información. La mayoría de esos rasgos universales psicológicos probablemente refleja los universales biológicos humanos, como la estructura del cerebro humano o ciertas diferencias físicas entre hombres y mujeres, o niños y adultos.

Entre los universales sociales se encuentran la vida en grupos y en algún tipo de familia. En todas las sociedades humanas, la cultura organiza la vida social y depende de interacciones sociales para su expresión y continuación. La vida en familia y el compartir alimentos son universales. Entre los universales culturales más significativos encontramos la exogamia y el *tabú del incesto* (prohibición contra el matrimonio o el apareamiento con un pariente cercano). Todas las culturas consideran a algunas personas (varias culturas difieren acerca de *cuáles*) demasiado relacionadas para aparearse o casarse. La violación de este tabú es el *incesto*, que se desalienta y castiga en varias formas en diferentes culturas. Si el incesto está prohibido, la *exogamia*, el matrimonio fuera del grupo, es inevitable. Puesto que esto vincula a los grupos humanos en redes más grandes, la exogamia ha sido crucial en la evolución humana.

Generalidad

Entre los universales y las singularidades (vea la siguiente sección) hay un terreno intermedio que consiste en generalidades culturales. Se trata de regularidades que ocurren en diferentes épocas y lugares, pero no en todas las culturas. Las sociedades pueden compartir las mismas creencias y costumbres debido al préstamo o a través de la herencia (cultural) de un ancestro cultural común. Hablar inglés es una generalidad compartida por los estadounidenses y los australianos, porque ambos países tuvieron colonizadores ingleses. Otra razón para las generalidades es la dominación, como en el dominio colonial, cuando las costumbres y los procedimientos se imponen en una cultura por parte de otra que es más poderosa. En numerosas naciones, el uso del idioma inglés refleja la historia colonial. Más recientemente, el inglés se ha esparcido mediante la difusión (préstamo cultural) a muchos otros países, conforme se convierte en el idioma más destacado del mundo para negocios y viajes.

Las generalidades culturales también pueden surgir mediante la invención independiente del mismo rasgo o patrón cultural en dos o más culturas diferentes. Por ejemplo, la agricultura surgió mediante la invención independiente en los hemisferios oriental (por ejemplo, en Medio Oriente) y occidental (por ejemplo, en México). Necesidades y circunstancias similares condujeron a las personas en diferentes lugares a innovar en formas paralelas. Se toparon independientemente con la misma solución cultural a un problema común.

Una generalidad cultural que se halla presente en muchas sociedades pero no en todas, es la *familia nuclear*, un grupo de parentesco que consiste en padres e hijos. Aunque muchos estadounidenses de clase media ven de manera etnocéntrica a la familia nuclear como una agrupación "natural" y correcta, no es universal. Por ejemplo, está ausente entre los nayars que habitan en la costa Malabar de India. Tradicionalmente, los nayars vivían en hogares encabezados por mujeres, y los cónyuges no vivían juntos. En muchas otras sociedades, la familia nuclear está sumergida en grupos de parentesco más grandes, como las familias extensas, linajes y clanes. Sin embargo, la familia nuclear es prominente en muchas de las sociedades tecnológicamente simples que viven de la caza y la recolección. También es un grupo de parentesco significativo entre las clases medias de estadounidenses y europeos occidentales contemporáneos. Más adelante se ofrecerá una explicación de la familia nuclear como una unidad de parentesco básica en tipos específicos de sociedad.

Particularidad: patrones de cultura

Una particularidad cultural es un rasgo o característica de cultura que no está generalizado o ampliamente disperso; en vez de ello, aparece confinado sólo a un lugar, una cultura o una sociedad. Sin embargo, debido al préstamo cultural, que se aceleró mediante los modernos sistemas de transporte y comunicación, los rasgos que alguna vez se hallaban limitados en su distribución se han dispersado todavía más. Los ras-

gos que son útiles, que tienen la capacidad de agradar a grandes audiencias y que no chocan con los valores culturales de adoptantes potenciales, guardan más probabilidad de tomarse prestados que otros. Sin embargo, persisten ciertas particularidades culturales. Un ejemplo sería un platillo particular (por ejemplo, barbacoa de puerco con una salsa a base de mostaza sólo disponible en Carolina del Sur, o el *pastie*, un estofado de res cocinado en masa de pay, característico de la parte superior de la península de Michigan). Además de la difusión que, por ejemplo, ha logrado McDonald's a través del mundo, alguna vez confinado a San Bernardino, California, existen otras razones por las que las particularidades culturales son cada vez más raras. Muchos rasgos culturales se comparten como universales culturales y como resultado de invención independiente. Al enfrentar problemas similares, la gente de diferentes lugares llega a soluciones semejantes. Una y otra vez, causas culturales parecidas han producido resultados culturales similares.

Al nivel del rasgo o elemento cultural individual (por ejemplo, el arco y la flecha, el *hot dog* o el acceso a MTV), las particularidades se vuelven más raras. Pero en un contexto más amplio, las particularidades son más obvias. Diferentes culturas enfatizan distintas cosas. *Las culturas están integradas y modeladas en patrones de manera diferente y muestran importantes variaciones y diversidades.* Cuando se toman prestados rasgos culturales, se modifican para encajar con la cultura que los adopta. Se reintegran y remodelan para encajar en su nuevo escenario. El acceso a MTV en Alemania o Brasil no es en absoluto la misma cosa que MTV en Estados Unidos. Como se afirmó en la sección anterior "la cultura está integrada", los patrones de creencias, las costumbres y las prácticas brindan peculiaridad a las tradiciones culturales particulares.

Considere los eventos del ciclo de vida universales, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la paternidad y la muerte, que muchas culturas observan y celebran. Las ocasiones (por ejemplo, el matrimonio y la muerte) pueden ser las mismas y universales, pero los patrones de observancia ceremonial pueden ser dramáticamente diferentes. Las culturas varían de acuerdo con lo que merece una celebración especial. Los estadounidenses, por ejemplo, consideran socialmente adecuadas las bodas costosas frente a los funerales derrochadores. Sin embargo, los betsileo de Madagascar mantienen la visión opuesta. La ceremonia de matrimonio es un evento menor que sólo reúne a la pareja y a algunos parientes cercanos. Sin embargo, un funeral es una medida de la posición social y de los logros en vida del difunto, y puede atraer a miles de personas. ¿Por qué gastar dinero en una casa, dicen los betsileo, cuando éste puede usarse en la tumba donde uno pasará la eternidad en compañía de los parientes muertos? Cuán diferentes son los sueños de los estadounidenses contemporáneos de poseer una casa y preferir funerales rápidos y baratos. La cremación, una opción cada vez más común en Estados Unidos, horrorizaría a los betsileo, para quienes los huesos y reliquias ancestrales son objetos rituales significativos.





Las culturas utilizan rituales para marcar eventos de ciclo de vida universales como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la paternidad y la muerte. Sin embargo, en culturas particulares hay diferencias con relación a los eventos que merecen mayor celebración especial y en las emociones que expresan durante sus rituales. Compare la fiesta de boda (arriba) en Bali, Indonesia, con el funeral (abajo) entre los tanala del este de Madagascar. ¿Cómo describiría las emociones sugeridas por las fotografías?

Las culturas varían enormemente en sus creencias y prácticas, así como en la integración y

los patrones. Al enfocarse y tratar de explicar costumbres alternativas, la antropología nos obliga a revalorar nuestras formas familiares de pensar. En un mundo que se caracteriza por la diversidad de culturas, la estadounidense contemporánea sólo es una variante cultural, quizá más poderosa, sin embargo, no más natural que las demás.

LA CULTURA Y EL INDIVIDUO: AGENCIA Y PRÁCTICA

Generaciones de antropólogos han teorizado acerca de la relación entre el "sistema", por un lado, y la "persona" o el "individuo", por el otro. El "sistema" puede referirse a varios conceptos tales como cultura, sociedad, relaciones sociales y estructura social. Seres humanos individuales siempre conforman, o constituyen, el sistema; sin embargo, al vivir dentro de dicho sistema, los humanos también se ven restringidos (en cierta medida) por sus reglas y por las acciones de otros individuos. Las reglas culturales ofrecen una guía acerca de qué hacer y cómo hacerlo, pero la gente no siempre ejecuta lo que las reglas indican. Las personas usan su cultura de manera activa y creativa, en lugar de seguir ciegamente sus dictados. Los humanos no son seres pasivos que están domesticados para observar las tradiciones culturales como robots programados. En vez de ello, las personas aprenden, interpretan y manipulan las mismas reglas en diferentes formas, o enfatizan distintas reglas que se adecuan mejor a sus intereses. La cultura es *controvertida*: diversos grupos en la sociedad luchan mutuamente acerca de qué ideas, valores, metas y creencias prevalecerán. Incluso los símbolos comunes pueden entrañar *significados* radicalmente diferentes para individuos y grupos de la misma cultura. Los arcos dorados pueden hacer que una persona salive, mientras que otra planea una protesta vegetariana. La misma bandera puede ondearse para apoyar u oponerse a una guerra dada.



Para ilustrar el nivel internacional de la cultura, los católicos romanos en diferentes naciones comparten conocimientos, símbolos, creencias y valores transmitidos por su iglesia. Aquí se muestra un seminario católico en Xian, China. Además de la conversión religiosa, ¿qué otras fuerzas operan para difundir una cultura internacional?

Aun cuando estén de acuerdo acerca de qué debe hacerse y qué no, la gente no siempre observa lo que su cultura le dicta o lo que otras personas esperan de ella. Muchas reglas se violan, algunas con mucha frecuencia (por ejemplo, los límites de velocidad automovilística). Algunos antropólogos encuentran útil distinguir entre la cultura ideal y la cultura real. La *cultura ideal* consiste en lo que la gente dice que debe hacerse y lo que hace. La *cultura real* se refiere al comportamiento verdadero que observan los antropólogos.

La cultura es tanto pública como individual, y se manifiesta tanto en el mundo como en la mente de las personas. Los antropólogos se interesan no sólo en el comportamiento público y colectivo, sino también en lo que piensan, sienten y las acciones que realizan los *individuos*. El individuo y la cultura se hallan vinculados porque la vida social es un proceso en el que los individuos interiorizan los significados de los mensajes *públicos* (es decir, culturales). Entonces, solas o en grupos, las personas influyen en su cultura al convertir sus comprensiones privadas (y con frecuencia divergentes) en expresiones públicas (D'Andrade, 1984).

De manera convencional, la cultura se ha visto como el pegamento social transmitido a través de las generaciones, que vincula a las personas a través de su pasado común, y no como algo que se crea y reelabora continuamente en el presente. Es variable la tendencia a considerar la cultura como una entidad en lugar de concebirla como un proceso cambiante. Los antropólogos contemporáneos ahora enfatizan cómo la acción, la práctica o la resistencia diarias pueden hacer y rehacer la cultura (Gupta y Ferguson, 1997b). *Agencia* se refiere a las acciones que los individuos realizan, ya sea solos o como grupos, para formar y transformar las identidades culturales.

El enfoque a la cultura conocido como *teoría práctica* (Ortner, 1984) reconoce que los individuos dentro de una sociedad o cultura presentan diversos motivos e intenciones, y diferentes grados de poder e influencia. Tales contrastes pue-

den asociarse con el género, la edad, la etnicidad, la clase y otras variables sociales. La teoría de la práctica se refiere a cómo los diversos individuos, mediante sus acciones y prácticas ordinarias y extraordinarias, influyen, crean y transforman el mundo en el que viven. Tal teoría reconoce adecuada una relación recíproca entre la cultura (el sistema; vea arriba) y el individuo. El sistema da forma a la manera en la que los individuos experimentan y responden a los eventos externos, pero los individuos también juegan un papel activo en la forma en la que funciona y cambia la sociedad. La teoría de la práctica reconoce tanto las restricciones sobre los individuos como la flexibilidad y la variabilidad de las culturas y de los sistemas sociales.

Niveles de cultura

De importancia creciente en el mundo actual son las distinciones entre diferentes niveles de cultura: la nacional, la internacional y la subcultural. La **cultura nacional** se refiere a aquellas creencias, patrones de comportamiento aprendidos, valores e instituciones que comparten los ciudadanos de la misma nación. La **cultura internacional** es el término para las tradiciones culturales que se extienden más allá y a través de las fronteras nacionales. Puesto que la cultura se transmite a través del aprendizaje, y no genéticamente, los rasgos culturales pueden dispersarse a través del préstamo o la *difusión* de un grupo a otro.

Debido al préstamo, el colonialismo, la migración y las organizaciones multinacionales, muchos rasgos y patrones culturales alcanzan un ámbito internacional. Por ejemplo, los católicos romanos de muchos países comparten creencias, símbolos, experiencias y valores que transmite su iglesia. Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Australia comparten en la actualidad rasgos culturales que heredaron de sus ancestros lingüísticos y culturales británicos. La Copa Mundial de Fútbol se ha convertido en un evento cultural internacional, pues las personas en muchos países conocen las reglas, juegan y siguen ese deporte.

Las culturas también pueden ser más pequeñas que las naciones (Jenks, 2004). Aunque la gente que vive en el mismo país comparte una tradición cultural nacional, todas las culturas contienen características diversas. Los individuos, las familias, las comunidades, las regiones, las clases y otros grupos dentro de una cultura tienen experiencias de aprendizaje distintas, y otras las comparten. Las **subculturas** son diferentes patrones y tradiciones basadas en símbolos, asociadas con grupos particulares en la misma sociedad compleja. En una nación grande, como Estados Unidos o Canadá, las subculturas se expresan en la región, la etnicidad, el idioma, la clase y la religión. Los antecedentes religiosos de judíos, bautistas y católicos romanos crean diferencias subculturales entre ellos. Aunque comparten una cultura nacional común, los estadounidenses norteños y los sureños también difieren en sus creencias, valores y comportamiento habitual, como resultado de variaciones regionales. Los canadienses que hablan francés contrastan con los angloparlantes en su mismo país. Los ítalo-americanos poseen tradiciones étnicas diferentes a las de irlandeses, polacos y afro-americanos. A través de los deportes y alimentos, la tabla 2.1 proporciona algunos ejemplos de cultura internacional, nacional y subculturas. El fútbol y el básquetbol se juegan internacionalmente. Las carreras de *monster-truck* se realizan en todo Estados Unidos. El *bocci* es un deporte italiano parecido al boliche, que todavía se practica en algunos vecindarios ítalo-americanos.

En la actualidad, muchos antropólogos son reticentes a emplear el término *subcultura*. Creen que el prefijo “sub” es ofensivo porque significa “por debajo”. Por tanto, las “subculturas” pueden percibirse como “menores que” o de algún modo inferiores a una cultura dominante, de élite o la de una nación. En esta discusión sobre los niveles de la cultura, no se pretende tal implicación. El punto es simplemente que las naciones pueden contener muchos grupos diferentes, definidos culturalmente. Como ya se mencionó, la cultura es controvertida. Al interior de las mismas, diversos grupos pueden luchar para promover lo correcto o el valor de sus propias prácticas, valores y creencias, en comparación con otros grupos que las consideran parte de la nación o las ven como un todo. (El recuadro “Valorar la diversidad” de este capítulo demuestra cómo los grupos indígenas contemporáneos deben lidiar con múltiples niveles de cultura, contestación y regulación política.)

cultura nacional Características culturales que comparten los ciudadanos de la misma nación.

cultura internacional Tradiciones culturales que se extienden más allá de las fronteras nacionales.

Etnocentrismo, relativismo cultural y derechos humanos

El **etnocentrismo** es la tendencia a considerar la cultura propia como superior y a utilizar los estándares y valores propios para juzgar a los ex-

etnocentrismo Juzgar a otras culturas usando estándares culturales propios.

TABLA 2.1 Niveles de cultura, con ejemplos de deportes y alimentos

NIVEL DE CULTURA	EJEMPLOS DE DEPORTES	EJEMPLOS DE ALIMENTOS
Internacional	Fútbol, básquetbol	Pizza
Nacional	Carreras de *monster-truck*	Pay de manzana
Subcultura	Bocci	Barbacoa de puerco *Big Joe* (Carolina del Sur)

subculturas Diferentes tradiciones culturales se asocian con subgrupos en la misma nación.

tranjeros. El etnocentrismo se atestigua cuando la gente considera que sus creencias culturales propias son las más veraces, más adecuadas o más morales frente a las de otros grupos. Sin embargo, es fundamental para la antropología, como estudio de la diversidad humana, el hecho de que lo que es ajeno (e incluso resulta repulsivo) puede ser normal, adecuado y valorado en alguna otra parte (vea la discusión anterior acerca de las particularidades culturales, incluidas las costumbres de los entierros). La diversidad cultural pone en entredicho el etnocentrismo: los antropólogos han mostrado todo tipo de razones para las prácticas que no son familiares. Durante un curso como éste, los estudiantes de antropología con frecuencia vuelven a examinar sus propias creencias etnocéntricas. En ocasiones, conforme lo extraño se vuelve familiar, lo familiar parece un poco más extraño y menos confortable. Una meta de la antropología es mostrar el valor de lo diferente. Pero, ¿cuál es el límite? ¿Qué sucede cuando las prácticas, los valores y los derechos culturales entran en conflicto con los derechos humanos?

Algunas culturas de África y el Medio Oriente tienen como costumbre la modificación genital femenina: la *clitoridectomía*, también llamada *infibulación*, la remoción del clítoris de una niña que consiste en coser los labios de la vagina para estrechar su abertura. Ese procedimiento reduce el placer sexual femenino y, en algunas sociedades se cree que, elimina la probabilidad del adulterio. Defensores de los derechos humanos y en especial de grupos de derechos de mujeres rechazan la práctica de la clitoridectomía, la mutilación genital femenina (MGF), porque es una costumbre que infringe un derecho humano básico: decidir sobre el cuerpo y la sexualidad propios. De hecho, tales prácticas están desapareciendo como resultado de la atención mundial al problema y los cambiantes roles de sexo-género. Algunos países africanos han prohibido o desalentado esos procedimientos, así como lo han hecho las naciones occidentales receptoras de inmigrantes de esas culturas. Conflictos similares surgen con la circuncisión y otras operaciones genitales masculinas. ¿Es correcto que un bebé varón sea circuncidado sin su consentimiento, como se ha hecho de manera rutinaria en Estados Unidos? ¿Es adecuado solicitar a los varones adolescentes que experimenten circuncisión colectiva para cumplir con tradiciones culturales, como se hace de manera tradicional en partes de África y Australia?

derechos humanos
Derechos basados en la justicia y la moralidad, que trascienden países, culturas y religiones particulares.

relativismo cultural
Parte de la idea de que, para conocer otra cultura, se requiere comprender totalmente las creencias y motivaciones de sus miembros.

derechos culturales
Derechos concedidos a minorías religiosas, étnicas y sociedades indígenas.

De acuerdo con una idea conocida como **relativismo cultural**, es inadecuado usar estándares externos para juzgar el comportamiento en una sociedad dada; tal comportamiento debe evaluarse en el contexto de la cultura en la que ocurre. Los antropólogos emplean el relativismo cultural no como una creencia moral, sino como una postura metodológica cuya finalidad es entender por completo otra cultura y cómo su gente ve las cosas. ¿Qué los motiva? ¿En qué piensan cuando hacen tales cosas? Dicho enfoque no impide realizar juicios morales. En el ejemplo de la MGF, se pueden entender las motivaciones para la práctica sólo al observar las cosas desde el punto de vista de la gente que se involucra en ellas. Al hacerlo, uno enfrenta entonces la pregunta moral de cómo actuar ante ello, y si es posible modificar dicha práctica.

También debemos reconocer que diferentes personas y grupos dentro de la misma sociedad (por ejemplo, mujeres frente a hombres, o ancianos frente a jóvenes) pueden mostrar visiones demasiado diferentes acerca de lo que es adecuado, necesario y moral. Cuando hay diferencias producidas por situaciones de poder en una sociedad, una práctica particular puede ser apoyada por algunas personas más que otras (por ejemplo, hombres ancianos frente a varones jóvenes). Al tratar de entender el significado de una práctica o de una creencia dentro de cualquier contexto cultural, cabe preguntar quién ostenta la ventaja sobre tal o cual costumbre y a quién le desfavorece. Piense en una práctica o creencia de su propia cultura que se base o sirva para mantener desigualdades sociales.

La idea de los **derechos humanos** invoca un reino de justicia y moralidad que trasciende y es superior a países, culturas y religiones particulares. Los derechos humanos, por lo general, se refieren a las garantías que tienen las personas por el sólo hecho de serlo, e incluyen el derecho a hablar con libertad, a manifestar creencias religiosas sin persecución, a no ser asesinado, lastimado, esclavizado o encarcelado sin cargo, entre otros. Tales derechos no son leyes ordinarias que gobiernos particulares elaboren y apliquen. Los derechos humanos son *inalienables, es decir,* las naciones no pueden limitarlos o extinguirlos; también son internacionales (mayores que y superiores a las naciones y las culturas individuales). Cuatro documentos de las Naciones Unidas describen casi todos los derechos humanos que se reconocen internacionalmente. Dichos documentos son: la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos; el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto de Derechos Civiles y Políticos.

Junto al movimiento de derechos humanos ha surgido una conciencia sobre la necesidad de preservar los derechos culturales. A diferencia de los derechos humanos, los **derechos culturales** se conceden no a los individuos, sino a los grupos, incluidos indígenas y minorías religiosas y étnicas. Los derechos culturales incluyen la capacidad de un grupo para criar a sus hijos como lo hicieron sus ancestros, a continuar con su idioma, y a no ser privados de su base económica por la

nación en la que se encuentren (Greaves, 1995). Muchos países han firmado pactos que recomiendan, para las minorías culturales dentro de las naciones, derechos como la autodeterminación, cierto grado de regulación doméstica, y el derecho a practicar la religión, la cultura y el idioma del grupo. La idea relacionada con los **derechos de propiedad intelectual** (DPI) indígena surgió con la intención de conservar la base cultural de cada sociedad: sus creencias y principios fundamentales. Los DPI se afirman como un derecho cultural, y permiten a los grupos indígenas el control de su conocimiento colectivo y sus aplicaciones. Gran parte del conocimiento cultural tradicional posee valor comercial. Los ejemplos incluyen la etnomedicina (conocimiento y técnicas médicas tradicionales), los cosméticos, las plantas cultivadas, los alimentos, el folclore, las artes, las artesanías, las canciones, los bailes, las costumbres y los rituales. De acuerdo con el concepto del DPI, un grupo indígena particular puede determinar cómo usar y distribuir sus conocimientos y los productos del mismo, así como el nivel de compensación requerido. (El recuadro "Valorar la diversidad" de este capítulo discute cómo las nociones de derechos humanos, culturales y animales pueden entrar en conflicto.)

La noción de derechos culturales recuerda la discusión anterior sobre el relativismo cultural y el conflicto que ahí surgió aparece nuevamente. ¿Qué se puede hacer cuando los derechos culturales interfieren con los derechos humanos? La antropología, como el estudio científico de la diversidad humana, debe luchar por presentar explicaciones precisas de los fenómenos culturales. La mayoría de los etnógrafos tratan de ser objetivos, precisos y sensibles al indagar sobre otras culturas. Sin embargo, la objetividad, la sensibilidad y una perspectiva transcultural no implican que los antropólogos deban ignorar los estándares internacionales de justicia y moralidad. Los antropólogos no tienen que aprobar costumbres como el infanticidio, el canibalismo y la tortura para registrar su existencia y determinar sus causas y las motivaciones detrás de ellas. Cada antropólogo posee opciones acerca de dónde realizará su trabajo de campo. Algunos antropólogos eligen no estudiar una cultura particular porque descubren por adelantado en el trabajo de campo que ahí se practican conductas que consideran moralmente repugnantes. Cuando se enfrenta con tal comportamiento, cada antropólogo debe realizar un juicio acerca de cómo actuar ante el mismo, si es que resulta posible hacer algo. ¿Qué opina usted?

DPI
Derechos de propiedad intelectual; el conocimiento colectivo de un grupo indígena y sus aplicaciones.

MECANISMOS DEL CAMBIO CULTURAL

¿Por qué y cómo cambian las culturas? Una forma es la **difusión**, o el préstamo de rasgos entre culturas. Tal intercambio de información y productos se ha realizado a lo largo de la historia humana porque las culturas nunca han estado aisladas. Siempre ha existido el contacto entre grupos vecinos y se ha extendido sobre grandes áreas (Boas, 1940/1966). La difusión es *directa* cuando dos culturas comercian, se casan o hacen la guerra entre ellas. La difusión resulta *forzada* cuando una cultura subyuga a otra e impone sus costumbres al grupo que domina. La difusión deviene *indirecta* cuando se mueven artículos del grupo A al grupo C vía el grupo B, sin contacto alguno de primera mano entre A y C. En tal caso, el grupo B puede estar conformado por comerciantes o mercaderes que llevan productos de varios lugares hacia nuevos mercados. O el grupo B puede estar geográficamente ubicado entre A y C,

difusión
Préstamo de rasgos culturales entre sociedades.





La noción de derechos de propiedad intelectual indígenas (DPI) surgió con la intención de conservar la base cultural de cada sociedad; se incluyen las plantas medicinales, que pueden tener valor comercial. Aquí se muestra la planta hoodia, un cactos que crece en el desierto del Kalahari en el sur de África. La hoodia, que tradicionalmente utiliza el grupo San para combatir el hambre, se emplea ahora en pastillas dietéticas que se comercializan por internet.

valorar la DIVERSIDAD





Choque cultural: los makah buscan regresar al pasado ballenero

Las culturas son diversas mas no aisladas. A lo largo de la historia humana, los vínculos entre grupos los han proporcionado las prácticas culturales como el matrimonio, el parentesco, la religión, el comercio, los viajes, la exploración y la conquista. Durante siglos, los indígenas se han expuesto a un sistema mundial. Las fuerzas y los eventos contemporáneos hacen difícil mantener la ilusión de su autonomía. En la actualidad, como se describe aquí, los miembros de las culturas y comunidades locales deben no sólo cuidar sus propias costumbres, sino también las agencias, las leyes y los juicios que operan a los niveles nacional e internacional.

Conforme lea este reporte y el presente capítulo acerca de la cultura, ponga atención en los diversos tipos de derechos que deben defenderse (animales, culturales, económicos, legales y humanos) y cómo esos derechos pueden chocar. Considere también los diferentes niveles de cultura y de representación política (local, regional, nacional y global) que determinan cómo pueblos contemporáneos como los makah viven sus vidas y mantienen sus tradiciones. Piense, también, sobre el impacto mínimo sobre las poblaciones de ballenas que los makah cazan, en comparación con la pesca comercial de ballenas. En la actualidad, las interacciones culturales provienen cada vez más de internet, conforme los grupos indígenas, incluidos los makah, mantienen sus propios sitios en la red: foros para discusiones de caza de ballenas y otros temas de interés para ellos. Revise ***http://www.makah.com/***

Desde hace seis años, las canoas balleneras ahora en uso se resguardan en un cobertizo de madera. Pues fue a finales de la década de 1920 la última vez que se permitió a los makah sacar sus arpones y un rifle calibre .50 y emprender su última caza de ballenas.

La escena contemporánea es otra. En una canoa con un colibrí rojo (símbolo de rapidez) pintado en la proa navegaban ocho hombres jóvenes. Había botes de motor que transportaban a otros cazadores, helicópteros nuevos de noticieros y activistas de derechos de los animales en lanchas rápidas, e incluso un submarino.

El 17 de mayo de 1999, a una semana de la caza, los makah cazaron una ballena gris de 30 toneladas, penetrándola con arpones y luego matándola con un disparo de arma de fuego en la parte trasera de la cabeza.

Ese lluvioso día de primavera se grabó en la mente de muchos makah como un momento definitivo de sus esfuerzos por recuperar sus raíces históricas y culturales. Fue su primera cacería en siete décadas y resultó también la última porque fueron detenidos por amparos judiciales. Habían solicitado al gobierno federal permiso para reanudar sus cacerías y las reuniones públicas acerca de la solicitud se programaron para octubre.

Los makah, una tribu de aproximadamente 1 500 personas, habitan cerca de la boca del estrecho Juan de Fuca, en la península Olímpica; no se ven como balleneros y se identifican espiritualmente con estos cetáceos.

"Todos sentimos como si estuviéramos forjando la historia", declaró Micah L. McCarty, miembro del consejo tribal, en relación con la cacería de 1999. "Inspiró un renacimiento cultural, por decirlo de alguna manera. Inspiró a mucha gente a aprender a trabajar obras de arte y a volverse más activa para construir canoas; aumentó el interés de la generación más joven en el canto y la danza."

Los makah, una tribu principalmente de pescadores que enfrentan serios problemas de pobreza y desempleo, tenían garantizado el derecho de cazar ballenas en un tratado que en 1855 firmaron con Estados Unidos, siendo la única tribu con dicha provisión amparada legalmente. La caza de ballenas había sido su principal sustento durante miles de años.

Sin embargo, a principios del siglo XX los makah decidieron dejar en paz a las ballenas, cuando la caza comercial agotó las especies. Más tarde, la caza de ballenas se reguló de manera muy estricta tanto nacional como internacionalmente, y Estados Unidos puso en la lista de especies en peligro de extinción a la ballena gris del Pacífico Norte, la más disponible para los makah. Las protecciones ayudaron a las ballenas a recuperarse, y se sacaron de la lista de especies en peligro en 1994. Muchos años después, los makah ganaron el permiso para cazar nuevamente, junto con una aportación federal de $100 000 USD para establecer una comisión ballenera.

Para cuando estuvieron listos, ninguno de los makah había atestiguado una caza de ballenas o incluso probado su carne, sino sólo escuchado historias transmitidas a lo largo de generaciones. Aprendieron que la ballena era una piedra de toque de la cultura makah (el emblema actual de la tribu muestra una águila posada sobre una ballena) y que la economía de la tribu se construyó en torno al lucrativo comercio con los europeos del aceite del cetáceo, usado para calefacción e iluminación durante el siglo XVIII y principios del XIX.

Un año antes de la cacería de 1999, los nuevos balleneros makah se prepararon para su búsqueda sagrada, y se entrenaron en canoas en las frías y agitadas aguas del océano Pacífico, rezando en las mañanas en la playa y por las tardes en los muelles.

Al mismo tiempo se preparaban grupos de defensores de los derechos de los animales. Cuando comenzó la cacería, la pequeña reservación y sus aguas circunvecinas se plagaron con helicópteros de noticieros y grupos de protesta. En aquella tarde de mayo, cuando los manifestantes estuvieron un poco fuera de la reservación, los makah mataron a su ballena. Realizaron una gran celebración en la playa, donde 15 hombres destazaron al animal, para luego ahumar la carne y preservarla en sal para guisarla después. Pero los manifestantes y las cámaras de televisión "echaron a perder nuestra espiritualidad", dijo Dave Sones, vicepresidente del concejo tribal.










Dewey Johnson y su hijo Michael (arriba) muestran su apoyo a los miembros de la tribu makah en Neah Bay, Washington, en su reclamo por cazar ballenas grises por primera vez en 70 años. El capitán del *Sea Shepherd*, Paul Watson, de pie en Neah Bay, junto a un submarino de 7.62 metros pintado como una orca (abajo). Esta embarcación emite sonidos de orca que pueden alejar a las ballenas grises. Watson dirige la oposición contra los balleneros makah, declarados ilegales en 2002.

El Sr. McCarty dice: "lo equiparo al hecho de interrumpir una misa solemne".

En el año 2000, los makah nuevamente fueron a cazar ballenas, ya sin publicidad; remaron en una canoa ballenera de cedro de 9.75 metros, pero no capturaron ninguna. Poco después, grupos defensores de los derechos animales, que incluyó a la Humane Society de Estados Unidos, pidieron detener la cacería. En 2002, una corte de apelaciones declaró ilegal la cacería, y dijo que la National Oceanic and Atmospheric Administration no estudió adecuadamente el impacto de la cacería de los makah sobre la sobrevivencia de las especies de ballenas.

A pesar de las estrictas regulaciones de corte nacional e internacional en contra de la caza de ballenas, muchas tribus de nativos de Alaska, cazadores de subsistencia de ballenas durante siglos, están exentos de provisiones de la Marine Mammal Protection Act de 1972, lo que les permite cazar a la ballena franca. Dicha especie, a diferencia de la ballena gris, está en la lista de especies en peligro, dice Brian Gorman, vocero de la agencia oceánica.

A pesar de los derechos que otorga su tratado, a los makah no se les negó una exención bajo la ley de 1972. En fechas recientes, la tribu solicitó a la agencia una exención que les garantizara derechos permanentes para matar hasta 20 ballenas grises en cualquier periodo de cinco años, la cual insisten que ya poseían bajo su tratado de 1855.

La petición de los makah "sienta un peligroso precedente", dice Naomi Rose, científica de mamíferos marinos de la Humane Society.

La cacería de Alaska, dice Rose, "es una verdadera cacería de subsistencia", mientras que los makah, quienes ven la cacería de ballenas principalmente como ceremonial, la buscan "por cuestiones culturales", pues no es esencial para su dieta.

"Existen demasiados actores malos por ahí" que también podrían intentar aplicar para las exenciones, declara. Los makah "tienen un derecho de tratado, mas les pedimos que no lo ejerzan", dice. Pero otros grupos ambientales, como Greenpeace, que se opone obstinadamente a la caza comercial de ballenas, han permanecido neutrales ante la petición de los makah.

"Ninguna cacería indígena ha destruido alguna vez las poblaciones de ballenas", dice John Hocevar, especialista en océanos de Greenpeace. "Y al observar las otras enormes amenazas para las ballenas y poner la caza de éstas a manos de los makah en perspectiva, el contexto, es muy diferente."

El Sr. Gorman, de la agencia federal estadounidense de la industria pesquera, dice: "Tienen un derecho de tratado que firmó el gobierno de Estados Unidos. No se requiere un abogado internacional para establecer que les asiste la ley."

FUENTE: Sarah Kershaw, "In Petition to Government, Tribe Hopes for Return to Whaling Past". Tomado de *The New York Times*, 19 de septiembre de 1995.

de modo que lo que consigue en A eventualmente se moverá hacia C y viceversa. En el mundo actual, mucha difusión transnacional se debe a la expansión de los medios de comunicación y los avances de las tecnologías de la información.

aculturación
Un intercambio de características culturales entre grupos en contacto de primera mano.

La **aculturación**, un segundo mecanismo del cambio cultural, es el intercambio de características culturales que resultan cuando los grupos tienen contacto continuo de primera mano. Las culturas de cualquier grupo o de ambos grupos pueden cambiar por este contacto (Redfield, Linton y Herskovits, 1936). Con la aculturación, partes de las culturas cambian, pero cada grupo permanece distinto. En situaciones de contacto continuo, las culturas pueden intercambiar y mezclar alimentos, recetas, música, bailes, vestimenta, herramientas, tecnologías e idiomas.

globalización
La acelerada interdependencia de las naciones en el sistema mundial actual.

Un ejemplo de aculturación es un *pidgin*, un lenguaje rudimentario que se desarrolla para facilitar la comunicación entre miembros de diferentes sociedades en contacto. Esto usualmente ocurre en situaciones de comercio o colonialismo. El inglés *pidgin*, por ejemplo, es una forma simplificada de inglés. Mezcla la gramática inglesa con la de una lengua nativa. El inglés *pidgin* se usó por primera vez para el comercio en los puertos chinos. *Pidgins* similares se desarrollaron más tarde en Papua Nueva Guinea y África occidental.

invención independiente
El desarrollo independiente de una misma característica cultural en diferentes sociedades.

La **invención independiente**, el proceso mediante el cual los humanos innovan y encuentran soluciones creativas a los problemas, es un tercer mecanismo de cambio cultural. Enfrentados con problemas y retos comparables, las personas de diferentes sociedades innovan y cambian en formas similares, que es una razón por la que existen las generalidades culturales. Un ejemplo es la invención independiente de la agricultura en Medio Oriente y México. Durante el curso de la historia humana, las grandes innovaciones se han dispersado a costa de las más antiguas. Con frecuencia, una gran invención, como la agricultura, dispara una serie de cambios posteriores interrelacionados. Estas revoluciones económicas generan repercusiones sociales y culturales. Por ende, tanto en México como en Oriente Medio, la agricultura condujo a muchos cambios sociales, políticos y legales, incluidos las nociones de propiedad y distinciones de riqueza, clase y poder.



La globalización incluye la internacionalización de personas y culturas a través de la migración transnacional y desarrollos en el comercio, el transporte y las comunicaciones. Esta fotografía reciente de jóvenes chinos en un café internet se tomó en Prato, Toscana, Italia. ¿Para qué propósito cree usted que usan las computadoras estos jóvenes?

GLOBALIZACIÓN

El término **globalización** abarca una serie de procesos, incluidos difusión y aculturación, que trabajan para promover el cambio en un mundo donde las naciones y la gente se encuentran cada vez más vinculados y son mutuamente dependientes. Los promotores de tales vínculos son fuerzas económicas y políticas, junto con modernos sistemas de transporte y comunicación. Las fuerzas de la globalización incluyen comercio internacional, viajes y turismo, migración transnacional, los medios de comunicación y varios flujos de información de alta tecnología (Appadurai, 2001). Durante la Guerra Fría, que terminó con la caída de la Unión Soviética, la base de la alianza internacional era política, ideológica y militar. Desde entonces, el enfoque de los pactos internacionales ha transitado hacia el comercio y los conflictos económicos. Se han creado nuevas uniones económicas mediante el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), el GATT (Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio) y la UE (Unión Europea).

La comunicación a larga distancia es más sencilla, rápida y barata que nunca antes, y se extiende a áreas remotas. Los medios masivos de comunicación ayudan a impulsar una cultura de consumo de dispersión global, que estimula la participación en la economía mundial. Dentro de las naciones, y a través de sus fronteras, los medios de comunicación diseminan información acerca de amenazas, productos, servicios, derechos, instituciones y estilos de vida. Los emigrantes transmiten información y recursos de manera transnacional, al mismo tiempo que mantienen sus lazos con casa (mediante llamadas telefónicas, faxes, correos electrónicos, y al realizar visitas y enviar dinero). En cierto sentido, tales personas viven de manera multilocal: en diferentes lugares y culturas al mismo tiempo. Aprenden a desempeñar diversos papeles sociales y a cambiar de comportamiento e identidad dependiendo de la situación en la que se encuentran (Cresswell, 2006).

Las personas locales deben enfrentar cada vez más las fuerzas generadas por sistemas progresivamente más grandes: región, nación y mundo. Un ejército de actores y agentes extranjeros ahora se entromete con las personas en todas partes. El terrorismo es una amenaza global. El turismo se ha convertido en la industria número uno del mundo (Holden, 2005). Los agentes del desarrollo económico y los medios de comunicación promueven la idea de que el sentido del trabajo se basa en el dinero, en lugar de que se deba principalmente a la subsistencia. Los indígenas y las culturas tradicionales han ideado diversas estrategias para lidiar con las amenazas a su autonomía, identidad y medios de vida. A partir de la interrelación de las fuerzas culturales locales, regionales, nacionales e internacionales, surgen nuevas formas de movilización política y de expresión cultural (Organizaciones no gubernamentales y Collier, 2005).

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. La cultura, que es distintiva de la humanidad, se refiere al comportamiento y a las creencias habituales que se transmiten mediante la enculturación. La cultura descansa sobre la capacidad humana de aprendizaje cultural. Abarca reglas de conducta interiorizadas en lo seres humanos, lo que los conduce a pensar y actuar en formas características.

2. Aunque otros animales aprenden, sólo los humanos manifiestan aprendizaje cultural, dependiente de símbolos. Los humanos piensan de manera simbólica, la investidura arbitraria da significado a cosas y eventos. Por convención, un símbolo representa algo con lo que no guarda relación necesaria o natural. Los símbolos poseen significado especial para las personas que comparten recuerdos, valores y creencias, debido a la enculturación común. Las personas absorben las lecciones culturales consciente e inconscientemente.

3. Las tradiciones culturales moldean en direcciones particulares los deseos y las necesidades con base biológica. Todo mundo se halla culturizado, no sólo la gente que cuenta con educación selecta. Las culturas pueden integrarse y diseñarse a través de fuerzas económicas y sociales, símbolos clave y valores fundamentales. Las reglas culturales no dictan rígidamente el comportamiento. Dentro de las sociedades hay espacio para la creatividad, la flexibilidad, la diversidad y el desacuerdo. Los medios de adaptación culturales han sido cruciales en la evolución humana. Los aspectos de la cultura también pueden ser inadaptativos.

4. La capacidad humana para la cultura posee una base evolutiva que se remonta, al menos, a 2.6 millones de años atrás, en tiempos de los primeros fabricantes de herramientas cuyos productos sobreviven en el registro arqueológico (y muy probablemente incluso más atrás, con base en la observación del uso y la fabricación de herramientas por parte de simios). Los humanos comparten con monos y simios rasgos como la destreza manual (en especial los pulgares oponibles), visión a profundidad y cromática, la habilidad del aprendizaje con base en un cerebro grande, sustancial inversión paterna en un número limitado de descendientes y tendencias hacia la sociabilidad y la cooperación.

5. Muchos rasgos homíninos se vislumbran en otros primates, particularmente en los simios africanos que, como nosotros, pertenecen a la familia *hominidae*. La capacidad para aprender, básica de la cultura, es una ventaja adaptativa disponible a monos y simios. Los chimpancés elaboran herramientas para muchos propósitos. También cazan y comparten la comida. El compartir y la cooperación están más desarrollados en los humanos que entre los simios, y sólo los humanos tienen sistemas de parentesco y matrimonio que permiten mantener lazos duraderos con parientes en diferentes grupos locales.

6. Con el uso de una perspectiva comparativa, la antropología examina los universales y las generalidades biológicas, psicológicas, sociales y culturales. También son aspectos únicos y distintivos de la condición humana (particularidades culturales). Las tradiciones culturales estadounidenses no son más naturales que cualesquiera otras. Los niveles de cultura pueden ser más grandes o más pequeños que una nación. Los rasgos culturales tienden a compartirse a través de fronteras nacionales. Las naciones también incluyen diferencias asociadas con etnicidad, región y clase social.

7. El etnocentrismo describe el juicio a otras culturas con el uso de los estándares culturales propios. El relativismo cultural, que los antropólogos pueden usar como una posición metodológica más que como una postura moral, es la idea de evitar el uso de estándares exteriores para juzgar el comportamiento en una sociedad dada. Los derechos humanos se basan en la justicia y la moralidad por encima de países, culturas y religiones particulares. Los derechos culturales son propios de religiones y minorías étnicas y sociedades indígenas, y los DPI, derechos de propiedad intelectual, se refieren al conocimiento colectivo de un grupo indígena y sus aplicaciones.

8. La difusión, la migración y el colonialismo han llevado rasgos y patrones culturales a diferentes áreas del mundo. Los mecanismos de cambio cultural incluyen la difusión, la aculturación y la invención independiente. La globalización describe una serie de procesos que promueven el cambio en un mundo en el que las naciones y las personas se encuentran entrelazadas y son mutuamente dependientes.

Términos clave

aculturación 46
cultura internacional 41
cultura nacional 41
derechos culturales 42
derechos humanos 42
difusión 43
DPI 43
enculturación 29
etnocentrismo 41
generalidad 38
globalización 46
homínido 35
homíninos 35
invención independiente 46
valores fundamentales 34
particularidad 38
relativismo cultural 42
símbolo 29
subculturas 41
universal 38

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. De las siguientes proposiciones diga la que *no* corresponde a una forma en la que los individuos adquieren la cultura
   a) Transmisión genética.
   b) Adquisición inconsciente.
   c) Mediante observación.
   d) Mediante instrucción directa.
   e) Adquisición consciente.

2. La "unidad psíquica" de los humanos, una doctrina que la mayoría de los antropólogos acepta, afirma que:
   a) La psicología es el dominio exclusivo de la disciplina académica de la psicología.
   b) Todos los humanos comparten el mismo *ethos* espiritual.
   c) Aunque los individuos difieren en sus tendencias y capacidades emocionales e intelectuales, todas las poblaciones humanas poseen capacidades equivalentes para la cultura.
   d) Los atributos psicológicos están determinados por nuestros genes.
   e) Incluso los atributos psicológicos deben analizarse a través de la lente del relativismo cultural.

3. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de los rasgos, patrones e invenciones culturales es falso?
   a) Principalmente están determinados genéticamente.
   b) Pueden ser desventajosas a largo plazo.
   c) Pueden ser desventajosos a corto plazo.
   d) Pueden ser inadaptativos.
   e) Se transmiten mediante aprendizaje.

4. La descripción en este capítulo de las similitudes y diferencias entre humanos y simios, nuestros parientes más cercanos:
   a) Explican por qué en todos los homínidos evolucionaron las mismas capacidades para la cultura.
   b) Enfatiza la necesidad de expandir la definición de derechos culturales para incluir no sólo a individuos humanos, sino también a chimpancés y gorilas.
   c) Explica por qué la genética ha sido más importante que la cultura en la determinación de nuestra trayectoria evolutiva particular.
   d) Ilustra cómo la falta de un ciclo de estro visible en la hembra humana determinó nuestra capacidad única para la cultura.
   e) Enfatiza la base evolutiva de la cultura, y resalta la interacción entre biología y cultura.

5. Ciertas características biológicas, psicológicas, sociales y culturales son universales, y se encuentran en toda cultura.

De los siguientes ejemplos diga cuáles no son características universales.

a) Un largo periodo de dependencia infantil.
b) La sexualidad estacional (en lugar de todo el año).
c) Formas comunes en las que los humanos piensan, sienten y procesan información.
d) La vida en grupos y en algún tipo de familia.
e) La exogamia y el tabú del incesto (prohibición contra el matrimonio o el apareamiento con un pariente cercano).

6. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de la cultura *no* es verdadero?
   a) Todos los grupos humanos tienen cultura.
   b) La cultura es la principal razón de la adaptabilidad humana.
   c) Los grupos humanos difieren en sus capacidades para la cultura.
   d) La capacidad para la cultura la comparten todos los humanos.
   e) El aprendizaje cultural está exclusivamente elaborado entre los humanos.

7. Para explicar cómo los antropólogos han teorizado la relación entre "sistema" y "persona", este capítulo anota que la cultura se impugna. Esto significa que:
   a) Diferentes grupos en la sociedad luchan mutuamente acerca de cuáles ideas, valores, bienes y creencias prevalecerán.
   b) Aunque muchos símbolos pueden tener diferentes significados, todos en una cultura están de acuerdo en la mayoría de los símbolos comunes.
   c) Los humanos son seres pasivos que están condenados a seguir sus tradiciones culturales.
   d) Los genes han programado a los humanos a manipular los significados y símbolos culturales para aumentar nuestro proceso reproductivo.
   e) La cultura no existe.

8. En antropología, el relativismo cultural metodológico:
   a) No es una posición moral, sino metodológica.
   b) Es tanto una postura moral como metodológica hacia otras culturas.
   c) Es sinónimo de relativismo moral.
   d) Es otra versión de etnocentrismo.
   e) Es una posición política que argumenta la defensa de los derechos humanos, sin importar la cultura.

9. Existieron al menos siete diferentes regiones donde se desarrolló la agricultura. De los siguientes mecanismos señale cuál identifica a este tipo de cambio cultural.
   a) Aculturación.
   b) Enculturación.
   c) Invención independiente.
   d) Colonización.
   e) Difusión.

10. ¿Cuál es el término para los procesos que hacen que las naciones y las personas estén cada vez más vinculadas y sean mutuamente dependientes?
    a) Aculturación.
    b) Invención independiente.
    c) Difusión.
    d) Globalización.
    e) Enculturación.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. Aunque los humanos siguen adaptándose _______________________ , la confianza en los medios _____________ de adaptación ha aumentado durante la evolución humana.
2. Rasgos, patrones e invenciones culturales también pueden ________________ , y amenazar la existencia continuada del grupo (sobrevivencia y reproducción).
3. De acuerdo con Leslie White, la cultura, y por ende la humanidad, inició su existencia cuando los humanos comenzaron a usar __________.
4. El término _________________ se refiere a cualquier humano, chimpancé o gorila, fósil o vivo, mientras que el término ____________ se aplica solamente a cualquier humano fósil o vivo.
5. A diferencia de los derechos humanos, los ________________________ se conceden no a individuos sino a grupos, incluidos indígenas y minorías religiosas y étnicas.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. Este capítulo incluye definiciones de cultura de varios autores (Tylor, Geertz, Kottak). ¿En qué se parecen dichas definiciones? ¿En qué se diferencian? ¿En qué forma la lectura de este capítulo alteró su comprensión de lo que es cultura?

2. Nuestra cultura, y los cambios culturales, afectan cómo percibimos la naturaleza, la naturaleza humana y "lo natural". Tal ha sido el tema que sigue fascinando a los escritores de ciencia ficción. Recuerde el más reciente libro, película o programa de TV de ciencia ficción que explora creativamente las fronteras entre naturaleza y cultura. ¿Cómo la historia desarrolla la tensión entre naturaleza y cultura para proponer su argumento?
3. En la cultura estadounidense de hoy, el término "diversidad" se usa en muchos contextos, y por lo general se refiere a algún atributo positivo de la experiencia humana, algo por apreciar y mantener, e incluso aumentar. ¿En qué contextos ha escuchado el uso del término? ¿A qué se refiere precisamente?
4. Mencione ejemplos de conflictos en los cuales encuentre difícil ser culturalmente relativista. Si fuese antropólogo con la tarea de investigar dichos conflictos en la vida real, ¿puede pensar en una serie de pasos que seguiría para diseñar un proyecto que, con su mejor esfuerzo, practicaría el relativismo cultural metodológico? (Acaso quiera revisar el uso del método científico en un proyecto antropológico, presentado en el capítulo 1.)
5. ¿Cuáles son los mecanismos del cambio cultural descritos en este capítulo? ¿Puede encontrar ejemplos adicionales de cada mecanismo? Asimismo, recuerde la relación entre cultura e individuo. ¿Los individuos pueden ser agentes de cambio cultural?

Opción múltiple: 1. (A); 2. (C); 3. (A); 4. (E); 5. (B); 6 (C); 7. (A); 8. (A); 9. (C); 10. (D); **Llene los espacios:** 1) biológicamente, cultural; 2) inadaptativo; 3) símbolos; 4) homínido, hominino; 5) derechos culturales

Lecturas adicionales sugeridas

Appadurai, A., ed.
2001 *Globalization*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press. Un enfoque antropológico sobre la globalización y las relaciones internacionales.

Bohannan, P.
1995 *How Culture Works*. Nueva York: Free Press. Una consideración de la naturaleza de la cultura.

Brown, D.
1991 *Human Universals*. Nueva York: McGraw-Hill. Estudia la evidencia para la "naturaleza humana" y explora la importancia de la cultura y la biología en la variación humana.

Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures.* Nueva York: Basic Books. Ensayos acerca de la cultura vistos como sistema de símbolos y significado.

Hall., E. T.
1990 *Understanding Cultural Differences*. Yarmouth, ME: Intercultural Press. Enfocado en la administración de negocios e industrias, este libro examina el papel de los contrastes culturales nacionales entre Francia, Alemania y Estados Unidos.

Van der Elst, D. y P. Bohannan
2003 *Culture as Given, Culture as Choice*. 2a. ed. Prospect Heights, Illinois: Waveland. Cultura y elecciones individuales.

- ¿Dónde y cómo los antropólogos culturales realizan trabajo de campo?
- ¿Cuáles son algunas maneras de estudiar las sociedades modernas?
- ¿Qué teorías han guiado a los antropólogos a través de los años?



En la provincia de Gaza, Mozambique, la etnógrafa holandesa Janine van Vugt se sienta en esteras cerca de unas casas de junco, para hablar con las mujeres del lugar.

3 Método y teoría en antropología cultural



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

"¿Ha estado en una excavación últimamente?" Interrogue a su profesor cuántas veces le han hecho esta pregunta. Luego indague con qué frecuencia en realidad se ha hallado en una excavación. Recuerde que la antropología posee cuatro subcampos, sólo dos de los cuales (la arqueología y la antropología biológica), al menos, requieren mucha excavación en la tierra. Incluso entre los antropólogos biológicos, los paleoantropólogos —preocupados por el registro fósil homínido— son principalmente quienes tienen que excavar. Los estudiosos del comportamiento primate en la naturaleza, como Jane Goodall, no lo hacen. Tampoco, la mayor parte del tiempo, lo llevan a cabo los antropólogos forenses, incluido el personaje principal del programa de TV *Bones*.

Sin duda, los antropólogos culturales "desentierran" información de estilos de vida diversos, así como los antropólogos lingüistas lo hacen de los lenguajes no escritos. El interés de la serie de televisión *Viaje a las estrellas* por buscar otras "vidas" y "civilizaciones" se asemeja al de los antropólogos culturales por conocer otras culturas y en ocasiones, para ello, se acercan a lugares a los que ningún científico ha ido antes.

A pesar de la globalización, la diversidad cultural bajo el escrutinio antropológico se ha ampliado de manera relevante, pues el universo antropológico se ha expandido a las naciones modernas. Es más probable que hoy los antropólogos culturales se puedan interesar más por estudiar artistas en Miami o banqueros en Beirut, que marineros de las Islas Trobriand en el Pacífico Sur. Sin embargo, no hay que olvidar que la antropología se originó en las sociedades no occidentales y no industrializadas; por lo que sus técnicas de investigación, especialmente las incluidas bajo la etiqueta "etnográfica", se desarrollaron para trabajar con poblaciones pequeñas. Aunque existe hoy un interés por estudiar naciones modernas, los antropólogos todavía consideran la etnografía con grupos pequeños como una excelente forma para conocer cómo vive la gente y cómo toma decisiones.

Antes de este curso, ¿usted conocía el nombre de algún antropólogo? Si es así, ¿de cuál? Para el público general, los antropólogos biológicos son más conocidos que los antropólogos culturales. Es más probable que usted haya visto una película de Jane Goodall con chimpancés o un paleoantropólogo sosteniendo el cráneo de un homínido, que a un lingüista o un antropólogo cultural en su trabajo. De manera ocasional, los arqueólogos aparecen en los medios para dar cuenta de un nuevo descubrimiento o desacreditar argumentos pseudoarqueológicos, en casos, por ejemplo, de rastros en la Tierra de visitantes extraterrestres. Una antropóloga cultural fue toda una figura pública importante antes y después de mi estancia en la universidad. Quizá Margaret Mead sea la antropóloga más famosa que haya existido; ella alcanzó renombre por sus estudios sobre la sexualidad adolescente en Samoa y los roles de género en Nueva Guinea. Mead fue una de mis profesoras en la Universidad de Columbia y de manera regular aparecía en el *Tonight Show* de la NBC. En todas sus presentaciones y ante públicos diversos —con la academia, en el trabajo museístico, ante la TV, en películas antropológicas, libros populares y revistas— Mead ayudó a los estadounidenses a valorar la importancia de la antropología para comprender sus vidas diarias. Destaco aquí y a lo largo del presente libro su labor.

ETNOGRAFÍA: ESTRATEGIA DISTINTIVA DE LA ANTROPOLOGÍA

Los primeros antropólogos trabajaron en reservas indias de nativos-americanos, viajaron a tierras distantes para estudiar pequeños grupos de forrajeros (cazadores y recolectores) y cultivadores. Tradicionalmente, el proceso para convertirse en antropólogo cultural requirió desarrollar experiencias de campo en otra sociedad. Los primeros etnógrafos vivieron en sociedades a pequeña escala, relativamente aisladas, con tecnologías y economías simples.

La etnografía surgió entonces como una estrategia de investigación para estudiar sociedades con mayor uniformidad cultural y menor diferenciación social que las que prevalecen en las naciones modernas, grandes e industrializadas. Para comprender una cultura particular en su conjunto (tanto como se pueda, dadas las limitaciones de tiempo y percepción), los etnógrafos adoptan una estrategia de movimiento libre para recabar información. En una sociedad o comunidad dada, el etnógrafo se mueve de escenario en escenario, de lugar a lugar, y de sujeto a sujeto para descubrir la totalidad y la interconexión de la vida social. Al ampliar el conocimiento de la diversidad humana, la etnografía proporciona bases para realizar generalizaciones acerca del comportamiento humano y de la vida social; para ello se apoya en diversas técnicas y arma un cuadro donde se muestran estilos de vida ajenos. A continuación, se enumeran muchas de las técnicas utilizadas por los antropólogos. Cabe señalar que rara vez emplean todas ellas (vea también Bernard, 2006).

TÉCNICAS ETNOGRÁFICAS

Entre las *técnicas de campo* que utiliza el etnógrafo se encuentran las siguientes:

1. La observación directa. Es de primera mano, se hace sobre el comportamiento e incluye la *observación participante*.
2. La conversación. Se realiza con diversos niveles de formalidad, desde el chismorreo diario que ayuda a mantener el *rapport* y ofrece conocimiento acerca de lo que sucede, hasta las *entrevistas* prolongadas, que pueden ser abiertas o estructuradas.
3. El *método genealógico*.
4. El trabajo detallado con *consultores*, o *informantes clave*, acerca de áreas particulares de la vida comunitaria.
5. Historias de vida de personas particulares. Para realizarlas se llevan a cabo entrevistas en profundidad.
6. El descubrimiento de creencias y percepciones de los locales o nativos, que pueden compararse con las observaciones y las conclusiones a las que llega el etnógrafo.
7. La investigación orientada a problemas de diversos tipos.
8. La investigación longitudinal. Consiste en el estudio continuo a largo plazo de un sitio o aspecto de la comunidad que se estudia.
9. La investigación en equipo. Se trata de investigaciones coordinadas en las que participan varios etnógrafos.

Observación y observación participante

Los etnógrafos tienen que prestar atención a cientos de detalles de la vida diaria, eventos estacionales y sucesos inusuales. Deben registrar todo lo que ven, y tal como lo observan. Durante las primeras semanas en el campo, las cosas nunca parecerán más extrañas de lo que son. Con frecuencia, al llegar a un nuevo sitio de trabajo de campo, los antropólogos experimentan un choque cultural, un extraño y profundo sentimiento de alienación. Aunque los antropólogos estudian la diversidad humana, a algunos les cuesta acostumbrarse a la verdadera experiencia de campo de tal diversidad, como se verá en el recuadro "Valorar la diversidad" de este capítulo. Con el tiempo, el etnógrafo se acostumbra y acepta como normales los patrones culturales que inicialmente le parecieron ajenos. Permanecer poco más de un año en el campo permite al etnógrafo repetir la estación de su llegada, momento en el que pudo haber perdido ciertos eventos y procesos debido a la falta de familiaridad inicial y al choque cultural.

Muchos etnógrafos registran sus impresiones en un *diario* personal, que se mantiene separado de *notas de campo* más formales. Posteriormente, el registro de las primeras impresiones le ayudará a puntualizar algunos de los aspectos más básicos de la diversidad cultural. Tales aspectos incluyen olores distintivos, ruidos que hacen las personas, cómo cubren sus bocas cuando comen, y cómo se miran unos a otros. Dichos patrones, que son tan básicos que hasta parecen triviales, son parte de lo que Bronislaw Malinowski llamó "los imponderables de la vida nativa y del comportamiento típico" (Malinowski, 1922/1691, p. 20). Tales características de la cultura son tan fundamentales que los nativos las dan por sentado. Incluso son muy básicas para hablar de ellas, pero el ojo no acostumbrado del etnógrafo novato las recoge. A partir de ahí y al volverse familiares, se desvanecen hacia el borde de la conciencia. Las impresiones iniciales son valiosas y deben registrarse. Ante todo, los etnógrafos tienen que intentar ser observadores, registradores y reporteros precisos de lo que ven en el campo. En el recuadro



valorar la





Primero viví en Arembepe (Brasil) durante el verano (norteamericano) de 1962. Eso fue entre mis penúltimo y último años en el Columbia College de la ciudad de Nueva York, donde me especialicé en antropología. Fui a Arembepe como participante de un programa, ahora extinto, diseñado para ofrecer a los estudiantes de pregrado la experiencia de realizar etnografía: el estudio de primera mano de la cultura y la vida social de una sociedad ajena.

Los antropólogos criados en una cultura, en particular en su primer viaje de campo, experimentan un choque cultural; a pesar de que tengan una curiosidad por conocer otras culturas. El choque cultural se refiere al conjunto de sentimientos que se presentan al estar en un escenario extranjero y a las reacciones que resultan de ello. Se trata de un extraño sentimiento de alienación: es escalofriante hallarse de pronto sin algunas de las señales más ordinarias, triviales (y por tanto básicas) de la cultura propia.

Mientras planeaba mi partida a Brasil en 1962, no podía saber cuán desnudo me sentiría sin el cobijo de mi propio idioma y cultura. Mi estancia en Arembepe sería mi primer viaje fuera de Estados Unidos. Yo era un chico urbano que creció en Atlanta, Georgia, y la ciudad de Nueva York. Poseía poca experiencia sobre la vida rural en mi propio país, y ninguna con Latinoamérica, sólo había recibido la mínima capacitación en el idioma portugués.

De la ciudad de Nueva York fui directo a Salvador, Bahía, Brasil. Sólo hice una breve escala en Río de Janeiro; una visita más larga sería una recompensa al final del trabajo de campo. Conforme nuestro avión se aproximaba al Salvador tropical, no daba crédito de la blancura de la arena. "Eso no es nieve, ¿verdad?", comenté a un compañero del equipo de campo...

Mis primeras impresiones de Bahía fueron a través del olfato (los olores de mangos, plátanos y papayas [granadinas] maduras y en descomposición) y al aplastar las omnipresentes moscas de la fruta que nunca antes había visto, aunque había leído mucho acerca de su comportamiento reproductivo en las clases de genética. Había extraños platillos de arroz, frijoles negros y gelatinosos trozos de carnes no identificables, así como piezas flotantes de piel. El café era fuerte y el azúcar

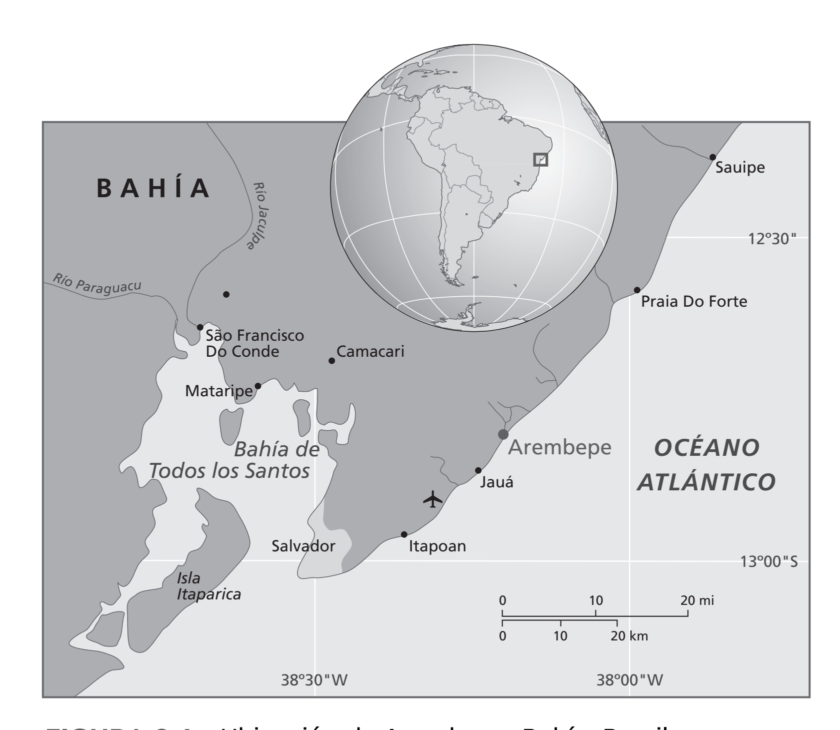


FIGURA 3.1 Ubicación de Arembepe, Bahía, Brasil.

"Valorar la diversidad" del presente capítulo, destaco mis impresiones iniciales de algunos imponderables de la cultura brasileña del noreste.

Los etnógrafos se esfuerzan por establecer un *rapport o una buena* relación de trabajo con sus anfitriones, con base en el contacto personal. Uno de los procedimientos más característicos de la etnografía es la observación participante, es decir, participar de la vida comunitaria mientras se le estudia. Como seres humanos que vivimos con otros, no podemos ser observadores totalmente imparciales y desconectados. Participe en muchos eventos y procesos que observe y trate de comprender. Al participar, puede aprender por qué la gente encuentra tales eventos significativos, mientras ve cómo se organizan y realizan.

En Arembepe, Brasil, aprendí sobre pesca al navegar en el Atlántico con pescadores locales.








Conrad Kottak, con su sobrino brasileño Guilherme Roxo, en una nueva visita a Arembepe, en 2004.

crudo, y cada mesa tenía contenedores para palillos de dientes y harina de mandioca para espolvorear, como queso parmesano, sobre todo lo que uno pudiera comer. Recuerdo la sopa de avena y un grasoso estofado de lengua de res en jitomate. En una ocasión, una cabeza de pescado en desintegración, todavía con restos de ojos, apenas me miraba, mientras el resto de su cuerpo flotaba en un tazón con brillante aceite de palma anaranjado…

Sólo recuerdo vagamente mi primer día en Arembepe (figura 3.1). A diferencia de los etnógrafos que estudiaron tribus remotas en los bosques tropicales del interior de Sudamérica o en las tierras altas de Papua Nueva Guinea, no tuve que caminar o viajar en canoa durante días para llegar a mi trabajo de campo. Arembepe no estaba aislada en comparación con tales lugares, sólo en relación con todos los lugares donde yo había estado…

Lo que sí recuerdo es lo que sucedió cuando llegamos. No había un camino formal hacia la villa. Al entrar por el sur de Arembepe, los vehículos simplemente trazaban su ruta alrededor de cocoteros y seguían las huellas dejadas por los automóviles que pasaron anteriormente. Una multitud de niños nos oyó llegar y acompañaron nuestro automóvil por las calles de la villa hasta que nos estacionamos enfrente de nuestra casa, cerca de la plaza central. Nuestros primeros días en Arembepe los pasamos con niños que nos siguieron por todas partes. Durante semanas tuvimos pocos momentos de privacidad. Los niños miraban cada uno de nuestros movimientos a través de la ventana de la sala. En ocasiones, uno hacía un comentario incomprensible. Pero usualmente sólo se quedaban parados ahí…

Poco a poco los sonidos, sensaciones, visiones, olores y sabores de la vida en el noreste de Brasil, y en Arembepe, se volvieron familiares… Me acostumbré a este mundo sin pañuelos desechables, en el que gotas mocosas caían habitualmente de las narices de los niños de la villa siempre que pasaba ocurría una epidemia de gripe en Arembepe. Un mundo donde, aparentemente sin esfuerzo, las mujeres llevaban sobre sus cabezas latas de 18 litros de queroseno llenas de agua; donde los niños volaban cometas y se divertían capturando moscas a mano limpia; en el que las ancianas fumaban pipa, los tenderos ofrecían *cachaça* (ron común) a las nueve de la mañana, y los hombres jugaban dominó en las tardes ociosas cuando no había pesca. Yo visitaba un mundo en el que la vida humana se hallaba orientada hacia el agua: al mar, donde los hombres pescaban, y la laguna, en la que las mujeres lavaban comunalmente la ropa, los trastos y sus propios cuerpos.

Esta descripción se adaptó del estudio etnográfico del autor, *Assault on Paradise: The Globalization of a Little Community in Brazil*, 4a ed. (Nueva York: McGraw-Hill, 2006).

Trasladé en Jeep a bebés malnutridos, a mujeres embarazadas y en una ocasión a una adolescente poseída por un espíritu. Todas estas personas necesitaban consultar a especialistas afuera de la villa. Bailé en las fiestas pueblerinas de Arembepe, brindé para conmemorar nacimientos y me convertí en padrino de una niña de la villa. La mayoría de los antropólogos tienen experiencias similares en su trabajo de campo. La humanidad compartida por el estudioso y el estudiado, del etnógrafo y la comunidad bajo estudio, hacen inevitable la observación participante.

Conversación, entrevista y guías de entrevistas

Participar en la vida local significa que los etnógrafos constantemente hablan con la gente y

guía de entrevista
Formato (cédula) que se usa para estructurar una entrevista formal, pero personal.

cuestionario
Formato usado por los sociólogos para obtener información comparable de los entrevistados.

método genealógico
Uso de diagramas y símbolos para registrar relaciones de parentesco.

plantean preguntas. Conforme aumenta su conocimiento de la lengua y la cultura locales, comprenden más. Hay muchas etapas en el aprendizaje de una lengua durante el trabajo de campo. Primero ocurre la fase de denominación: preguntar nombre tras nombre de las cosas que hay alrededor. Más tarde se está en posibilidad de plantear preguntas más complejas y entender las respuestas. Luego se comienzan a comprender conversaciones simples entre dos habitantes. Si el dominio del idioma avanza lo suficiente, eventualmente se podrán entender animadas discusiones públicas y conversaciones grupales.

Una técnica de recopilación de datos que usé tanto en Arembepe como en Madagascar involucra una encuesta etnográfica que incluye una guía de entrevista. En 1964, con mis compañeros de trabajo de campo completamos una guía de entrevista en cada uno de los 160 hogares de Arembepe. Entramos casi a cada hogar (menos de 5% rechazó participar) para plantear un conjunto de preguntas en forma impresa. Los resultados proporcionaron un censo e información básica acerca de la villa. Apuntamos nombre, edad y género de cada miembro del hogar. Recopilamos datos acerca de los tipos de familia, religión, trabajos actual y anteriores, ingresos, gastos, dieta, posesiones y muchos otros temas, recabados en un formato de ocho páginas.

Aunque se hizo una encuesta, el enfoque difirió del diseño de investigación por encuestas que emplean de manera rutinaria los sociólogos y otros científicos sociales que trabajan en las grandes naciones industriales. Dicha investigación por encuestas, que se comentará más adelante, involucra el muestreo (elegir un pequeño grupo manejable de una población más grande). No seleccionamos una muestra parcial de la población total. En vez de ello, tratamos de realizar entrevistas en todos los hogares de la comunidad (esto es: de lograr una muestra total). Usamos una cédula de entrevistas en lugar de un cuestionario. Con la **guía de entrevista** el etnógrafo habla cara a cara con las personas, les plantea preguntas y escribe sus respuestas. Los procedimientos con **cuestionarios** tienden a ser más indirectos e impersonales; con frecuencia el entrevistado llena el formato.

Nuestro objetivo de conseguir una muestra total permitió que nos reuniéramos con casi todas las personas de la villa y ayudó a establecer *rapport*. Décadas más tarde, los arembepeiros todavía hablan con afecto acerca de cómo estábamos lo suficientemente interesados en ellos como para visitarlos en sus casas y preguntarles cosas. Nos pusimos en marcado contraste con otros extranjeros que habían conocido los lugareños, quienes los consideraban demasiado pobres y subdesarrollados como para tomarlos con seriedad.

Sin embargo, como otras investigaciones mediante encuestas, nuestras guías de investigación recopilaron información comparable cuantificable, la que proporcionó la base para valorar los patrones y excepciones en la vida de la villa. Las guías incluyeron un conjunto clave de preguntas que se plantearon a todos. No obstante, durante la entrevista se presentaron con frecuencia algunos comentarios colaterales interesantes, a los que podía darse seguimiento en ese momento o más tarde. Tales pistas nos dieron acceso a muchas dimensiones de la vida de la villa. Por ejemplo, una partera se convirtió en la informante cultural clave a quien se buscó tiempo después cuando requerimos información detallada acerca de los partos locales. Otra mujer había realizado un internado en un culto afrobrasileño (*candomblé*) en la ciudad. Todavía acudía ahí regularmente para estudiar, bailar y ser poseída. Se convirtió en nuestra experta en candomblé.

Por tanto, la guía de entrevista proporcionó una estructura que *dirigió mas no confinó* la investigación. Permitió que la etnografía fuese tanto cuantitativa como cualitativa. La parte cuantitativa consistió en recopilar la información básica que después se analizó estadísticamente. La dimensión cualitativa provino de las preguntas de seguimiento, discusiones abiertas, pausas para el chismorreo y del trabajo con los informantes clave.



El parentesco y la descendencia son mecanismos de organización social vitales en las culturas no industriales. Sin escritura, la información genealógica puede conservarse en la cultura material, como en este poste totémico que se levanta en Metlakatla, Alaska.

Método genealógico

Como personas ordinarias, muchos aprendemos acerca de nuestros ancestros y parientes al rastrear nuestras genealogías. Ahora contamos con diversos programas de cómputo que permiten construir el "árbol familiar" y los grados de relación. El **método genealógico** es una técnica etno-

gráfica bien establecida. Los primeros etnógrafos desarrollaron la anotación y los símbolos para lidiar con el parentesco, la descendencia y el matrimonio. La genealogía es un elemento esencial en la organización social de las sociedades no industriales, donde la gente vive y trabaja cada día con sus parientes cercanos. Los antropólogos necesitan recolectar datos genealógicos para entender las relaciones sociales actuales y reconstruir la historia. En muchas sociedades no industriales, los vínculos de parentesco son básicos para la vida social. Los antropólogos incluso llaman a tales culturas "sociedades basadas en el parentesco". Todos se hallan relacionados y pasan la mayor parte de su tiempo con los parientes. Las reglas de comportamiento vinculadas a las relaciones de parentesco particulares son fundamentales para la vida cotidiana (vea Carsten, 2004). El matrimonio también es crucial en la organización de las sociedades no industriales, pues uniones estratégicas entre villas, tribus y clanes crean alianzas políticas.



Los antropólogos como Christie Kiefer usualmente forman relaciones personales con sus informantes culturales, como con esta tejedora guatemalteca.

Informantes culturales clave

En toda comunidad existen personas que, por accidente, experiencia, talento o capacitación, pueden ofrecer la información más completa o útil acerca de aspectos particulares de la vida. Dichas personas son **informantes culturales clave**, también llamados *consultores clave*. En Ivato, la villa betsileo de Madagascar donde pasé la mayor parte de mi tiempo, un hombre llamado Rakoto era particularmente conocedor de la historia de la villa. Sin embargo, cuando le pedí trabajar conmigo en una genealogía de las 50 a 60 personas enterradas en el cementerio de la villa, llamó a su primo Tuesdayfather, quien sabía más al respecto. Tuesdayfather sobrevivió a una epidemia de influenza que devastó Madagascar, junto con gran parte del mundo, alrededor de 1919. Inmune a la enfermedad, Tuesdayfather enfrentó la lúgubre tarea de enterrar a sus parientes conforme morían. Por eso recordaba a todos los difuntos. Tuesdayfather me ayudó con la genealogía del panteón. Rakoto se le unió para indicar detalles personales acerca de los habitantes fallecidos.

Historias de vida

En las sociedades no industriales, como en cualquiera otra, varían las personalidades, intereses y habilidades individuales. Algunos pobladores resultan estar más interesados en el trabajo del etnógrafo y son más útiles, amenos y agradables que otros. Los antropólogos desarrollan gustos y aversiones en el trabajo de campo como lo hacen en casa. Con frecuencia, cuando encuentran a alguien inusualmente interesante, recopilan su **historia de vida**. La recolección de experiencias de la vida de una persona ofrece un retrato cultural más íntimo y personal que otros métodos. Las historias de vida, que pueden registrarse o videograbarse para su revisión y análisis posteriores, revelan cómo personas específicas perciben, reaccionan y contribuyen con los cambios que afectan sus vidas. Tales relatos pueden ilustrar la diversidad que existe dentro de cualquier comunidad, pues se enfocan en cómo diferentes personas interpretan y lidian con algunos de los mismos problemas. Muchos etnógrafos incluyen la colección de historias de vida como parte sustancial de su estrategia de investigación.

informante cultural clave
Experto en un aspecto particular de la vida local.

Creencias y percepciones locales, y las del etnógrafo

Una meta de la etnografía es descubrir las visiones, creencias y percepciones locales (nativas), que pueden compararse con las observaciones y conclusiones propias del etnógrafo. En el trabajo de campo, los etnógrafos por lo general combinan dos estrategias de investigación, la emic (orientada a lo nativo) y la etic (orientada a lo científico). Muchos antropólogos han aplicado a la etnografía esos términos que se derivan de la lingüística. Marvin Harris (1968/2001) estableció los siguientes significados para esos términos: un enfoque **emic** investiga qué piensa la gente local: ¿cómo perciben y categorizan el mundo?, ¿cuáles son sus reglas de comportamiento?, ¿qué tiene significado para ellos?, ¿cómo imaginan y explican las cosas? Al operar de manera emic, el etnógrafo busca el "punto de vista nativo", y se apoya en la gente local para explicar las cosas y decir si algo es significativo o no. El término **informante cultural**, o *consultor*, se refiere a los individuos que el etnógrafo busca conocer en el trabajo de campo,

historia de vida
De un informante clave; un retrato personal de la vida de alguien en una cultura.

emic
Estrategia de investigación que se enfoca en las explicaciones y significados locales.

informante cultural
Personas que instruyen a un etnógrafo acerca de su cultura.

etic
Estrategia de investigación que enfatiza las explicaciones y categorías del etnógrafo.

las personas que le enseñan acerca de su cultura son los que proporcionan la perspectiva emic.

El enfoque **etic** (orientado a lo científico) cambia el foco de las observaciones, categorías, explicaciones e interpretaciones locales, a las del antropólogo. Del enfoque etic se deriva la interpretación de las culturas de manera imparcial, ya que los miembros de una cultura con frecuencia están demasiado involucrados en su vida cotidiana para hacerlo. Al operar de manera etic, el etnógrafo enfatiza lo que (el observador/la observadora) nota y considera relevante. Como científico capacitado, el etnógrafo debe tratar de plantear un punto de vista objetivo y comprensivo al estudio de otras culturas. Desde luego, el etnógrafo, como cualquier otro científico, también es un ser humano con visiones culturales que evitan la objetividad completa. Como en otras ciencias, la capacitación adecuada puede reducir, mas no eliminar totalmente, los prejuicios del observador. Pero los antropólogos están capacitados especialmente para comparar el comportamiento entre diferentes sociedades.

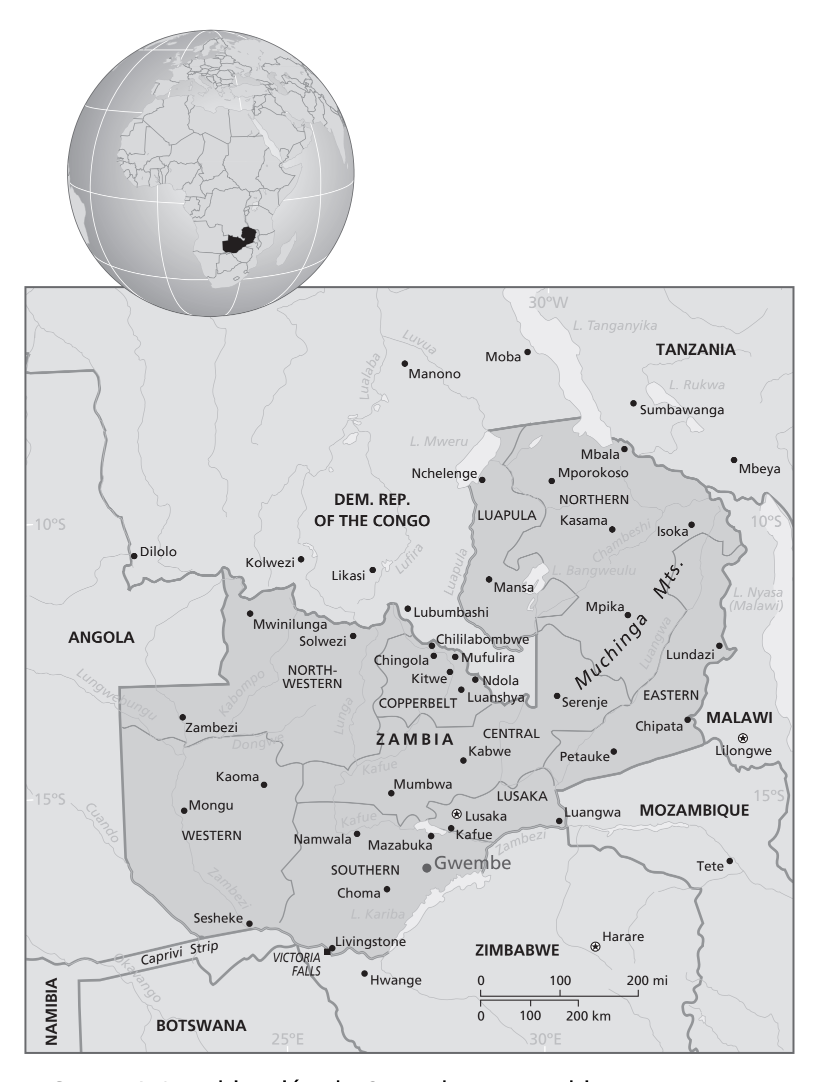


FIGURA 3.2 Ubicación de Gwembe en Zambia

¿Cuáles son algunos ejemplos que ilustran la perspectiva emic frente a la etic? Considere los días festivos. Para los estadounidenses, el Día de Acción de Gracias posee un significado especial. En la visión estadounidense (emic) se trata de una celebración cultural única que conmemora temas históricos particulares. Pero una perspectiva más amplia (etic) considera a tal fecha sólo como un ejemplo más de los festivales posteriores a la cosecha que se realizan en muchas sociedades. Otro ejemplo: los locales (incluidos muchos estadounidenses) pueden creer que los enfriamientos y las corrientes de aire causan resfriados; sin embargo, los científicos saben que se producen por gérmenes. En culturas que carecen de explicaciones teóricas sobre el papel de los gérmenes en las enfermedades, los padecimientos se explican de manera emic, es decir, por diversas causas que se relacionan con los espíritus de los ancestros y hasta con brujas. El *padecimiento* se refiere a la percepción y explicación de la mala salud de una cultura (emic), mientras que la *enfermedad* se refiere a la explicación científica (etic) de la salud deteriorada, que involucra patógenos conocidos.

Los etnógrafos usualmente combinan las estrategias emic y etic en sus trabajos de campo. Las afirmaciones, percepciones, categorías y opiniones de los locales ayudan a los etnógrafos a comprender cómo funcionan las culturas. Las creencias locales también son interesantes y valiosas en sí mismas. Sin embargo, las personas con frecuencia no suelen admitir, o incluso reconocer, ciertas causas y consecuencias de su comportamiento. Esto es tan cierto para los estadounidenses como para las personas en otras sociedades.

Etnografía orientada a problemas

Aunque los antropólogos están interesados en todo el contexto del comportamiento humano, es imposible estudiarlo todo. La mayoría de los etnógrafos ahora entran al trabajo de campo con un problema específico por investigar, y recopilan datos relevantes a dicho problema (vea Chiseri-Strater y Sunstein, 2007; Kutsche, 1998). Las respuestas de los locales a las preguntas no son la única fuente de datos. Los antropólogos también recopilan información acerca de factores como densidad de población, calidad ambiental, clima, geografía física, dieta y uso de la tierra. En ocasiones esto implica la medición directa, ya sea de la lluvia, la temperatura, los campos, los cultivos, las cantidades dietéticas o la asignación del tiempo (Bailey, 1990; Johnson, 1978). Con frecuencia es necesario consultar registros o archivos gubernamentales.

La información de interés para los etnógrafos no se limita a lo que los locales pueden decir y comentan. En un mundo cada vez más interconectado y complicado, los locales carecen de co-



Adopción en los canela

El antropólogo Bill Crocker, como se muestra en este video, ha estudiado a los indios canela de Brasil desde 1957. El video entreteje sus fotografías y andanzas durante las diversas visitas que realizó durante su trabajo de campo. Crocker ha podido llevar a cabo su investigación de manera longitudinal y continua, porque actualmente las limitaciones de viaje y en las comunicaciones son mucho menos severas de lo que fueron en el pasado. Compare el tiempo que tardó en llegar al trabajo de campo en 1957, con el viaje más reciente que se muestra en el video. En éste hay evidencia de que los canela viven en una sociedad basada en el parentesco. Crocker logró entrar a la sociedad canela al asumir un estatus de parentesco. ¿Cuál fue? ¿Este estatus resultó ser algo bueno? ¿Por qué Crocker vaciló cuando se propuso por primera vez tal conexión?

nocimiento acerca de muchos factores que afectan sus vidas. Los informantes locales pueden estar tan mistificados, como uno, por el ejercicio del poder desde los centros regionales, nacionales e internacionales.

Investigación longitudinal

Los antropólogos ahora se encuentran menos limitados por la geografía que en el pasado, cuando podían tardar meses para llegar a un sitio para su trabajo de campo y las visitas de regreso eran poco comunes. Los nuevos sistemas de transporte permiten a los antropólogos ampliar el área de su investigación y regresar repetidamente. Los reportes etnográficos incluyen rutinariamente datos de dos o más estancias de campo. La **investigación longitudinal** es el estudio a largo plazo de una comunidad, región, sociedad, cultura u otra unidad, por lo general con base en visitas repetidas.

Un ejemplo de tal investigación es el estudio longitudinal del distrito Gwembe, Zambia (vea la figura 3.2). Este estudio, lo planearon Elizabeth Colson y Thayer Scudder en 1956, y continúa con Colson, Scudder y sus asociados de varias nacionalidades. Como suele suceder con las investigaciones longitudinales, el estudio Gwembe también ilustra la investigación en equipo y la coordinación de múltiples etnógrafos (Colson y Scudder, 1975; Scudder y Colson, 1980). Durante más de cinco décadas se han estudiado cuatro villas en diferentes áreas. Los censos periódicos en ellas proporcionan datos básicos acerca de población, economía, parentesco y comportamiento religioso. A las personas que se les censó y se mudaron, se les rastrea y entrevista para comparar sus vidas con las de quienes permanecen en las villas.

Mientras se recolectan datos básicos acerca de las comunidades y los individuos surgen diferentes preguntas de investigación. Por ejemplo, en el caso de los habitantes de Gwembe un primer estudio se relacionó con el impacto de un megaproyecto hidroeléctrico que los obligó a reubicarse en un nuevo asentamiento. La presa también estimuló la construcción de caminos y otras actividades que pusieron a los habitantes de Gwembe en contacto más cercano con el resto de Zambia. En una investigación posterior, Scudder y Colson (1980) examinaron cómo la educación brindaba acceso a nuevas oportunidades al mismo tiempo que ampliaba una brecha social entre personas con diferentes niveles educativos. Luego un tercer estudio examinó un cambio en los patrones de fabricación y consumo de cerveza, incluido un aumento en el alcoholismo, en relación con el cambio en los mercados, los transportes y la exposición a valores citadinos (Colson y Scudder, 1988).

Investigación en equipo

Como se mencionó, la investigación longitudinal con frecuencia es investigación en equipo. Por ejemplo, en mi propia experiencia durante la década de los sesenta, en la comunidad de Arembepe, Brasil, que fue uno de los cuatro sitios para el ahora extinto proyecto del Columbia-Cornell-Harvard-Illinois Summer Field Studies Program in Anthropology. A lo largo de tres años, dicho programa envió anualmente a más o menos veinte estudiantes de pregrado, aquí me incluyo, para realizar una breve investigación de verano en el extranjero. Los estudiantes permanecieron



Janet Dunn, una de muchas antropólogas que ha trabajado en Arebempe, Brasil. ¿Dónde está Arebempe y qué tipos de investigaciones se han realizado ahí?

investigación longitudinal
Estudio a largo plazo, por lo general con base en visitas repetidas.

en comunidades rurales de cuatro países: Brasil, Ecuador, México y Perú. Vea el recuadro "Valorar la diversidad" de este capítulo, pp. 56 y 57, para obtener información acerca de cómo un etnógrafo novato de pregrado percibió Arembepe.

Desde que mi esposa, Isabel Wagley-Kottak, y yo comenzamos a estudiarla en 1962, Arebempe se convirtió en un sitio de campo longitudinal. Tres generaciones de investigadores han monitoreado diversos aspectos de cambio y desarrollo. La comunidad se ha transformado de una villa en un pueblo e ilustra el proceso de globalización a nivel local. Su economía, religión y vida social se transformaron (vea Kottak, 2006).

Estudiosos brasileños y estadounidenses trabajamos en equipo en proyectos de investigación en las décadas de los ochenta (acerca del impacto de la televisión) y la de los noventa (sobre la conciencia ecológica y la percepción de los riesgos ambientales). Posgraduados de la University of Michigan se apoyaron en la información inicial recabada por las investigaciones que realizamos en la década de los sesenta conforme estudiaron varios temas en Arembepe. En 1990, Doug Jones, un estudiante de Michigan que realizaba investigación biocultural, usó Arembepe como sitio de campo para investigar los estándares del atractivo físico. Entre 1996 y 1997, Janet Dunn estudió la planificación familiar y los cambios en las estrategias reproductivas femeninas. Chris O'Leary, que visitó por primera vez Arebempe en el verano de 1997, investigó un aspecto llamativo de la trasformación religiosa en la región: la llegada del protestantismo; su tesis de investigación (O'Leary, 2002) examinó después el cambio en hábitos alimenticios y la nutrición en relación con la globalización. Por tanto, Arebempe es un sitio por donde han pasado y trabajado diversos especialistas que forman parte de un equipo que realiza investigación de tipo longitudinal. Los investigadores más recientes han acumulado información de contactos y hallazgos para ampliar el conocimiento sobre la manera en la que los locales se reúnen y manejan las nuevas circunstancias.

Cultura, espacio y escala

Las secciones anteriores acerca de la investigación longitudinal y de equipo ilustran un cambio importante en la antropología cultural frente a la investigación etnográfica tradicional, que se enfoca en una sola comunidad o "cultura" y la trata más o menos aislada y como única en el tiempo y el espacio. El cambio consiste en el reconocimiento del devenir de las personas, la tecnología, las imágenes y la información; tanto de lo que ya está en marcha como de lo ineludible. El estudio de tales flujos y vínculos ahora forma parte del análisis antropológico. Y, al reflejar el mundo de hoy, en el que la gente, las imágenes y la información se mueven como nunca antes, el trabajo de campo debe ser más flexible y a una escala más amplia. La etnografía es cada vez más multitemporal y multiespacial. Malinowski se enfocó en la cultura de las Trobriand y pasó la mayor parte de su estancia de campo en una comunidad particular. En la actualidad no podemos darnos el lujo de ignorar, como hizo Malinowski, a los "extranjeros" (por ejemplo, migrantes, refugiados, terroristas, guerreros, turistas, desarrolladores), porque impactan cada vez más los lugares que estudiamos. Las organizaciones y las fuerzas externas (gobiernos, negocios, organizaciones no gubernamentales) que reclaman tierras, personas y recursos en todo el mundo forman parte integral de los análisis. También es relevante el reconocimiento creciente de las asimetrías de poder y cómo afectan las culturas, y de la importancia de la diversidad dentro de la cultura y las sociedades.

El antropólogo Clyde Kluckhohn (1944) distinguió un rol clave de la antropología como servicio público, ya que podía ofrecer una "base científica para enfrentarse con el dilema crucial del mundo actual: ¿cómo pueden vivir pacíficamente entre ellas, personas de diferentes aspectos, idiomas mutuamente ininteligibles y formas de vida distintas?". Ante un mundo lleno de estados fallidos, guerra y terrorismo, muchos antropólogos habrían dudado al elegir su ciencia como profesión y de la capacidad de la disciplina para mejorar el bienestar humano. Sin embargo, los antropólogos deben considerar el estudio de tales fenómenos. Como verá en el recuadro "Valorar el quehacer antropológico" del presente capítulo, la Asociación Americana de Antropología considera de "suma importancia" que los antropólogos estudien las raíces del terrorismo y la violencia. ¿Cómo debe llevarse a la práctica exactamente y cuáles son los riesgos potenciales para los antropólogos y la gente que los estudian? Para encontrar algunas respuestas y para una discusión sobre la complejidad de dichas preguntas lea el mencionado recuadro.

Como muchos otros temas que aborda la antropología contemporánea, la guerra y el terrorismo requerirían múltiples niveles de análisis: local, regional e internacional. Es virtualmente imposible en el mundo de hoy encontrar fenómenos locales que estén aislados de fuerzas globales.

En dos volúmenes de ensayos editados por Akhil Gupta y James Ferguson (1997*a* y 1997*b*), varios antropólogos describen los problemas al tratar de ubicar culturas en espacios delimitados. John Durham Peters (1997), por ejemplo, señala que, particularmente debido a los medios masivos de comunicación, hoy las personas experimentan lo local y lo global de manera simultánea. Describe a dichas personas como culturalmente "bifocales": tanto "miopes" (que ven los eventos locales) como "hipermétropes" (que observan las imágenes lejanas). Dada su "bifocalidad", sus in-

terpretaciones de lo local siempre están influidas por información del exterior. Por tanto, su actitud acerca de un claro cielo azul en casa está matizada con su conocimiento, a través de reportes del clima, de que un huracán puede aproximarse. Las noticias nacionales no pueden en absoluto ajustar las opiniones que se vierten en las conversaciones locales, sin embargo, las opiniones nacionales llegan al discurso local.

Cada vez más los antropólogos se interesan por estudiar a los medios masivos de comunicación, que en términos de cultura y espacio, se constituyen como rarezas. ¿A quién pertenecen las imágenes y las opiniones que se difunden a través de los medios? ¿A qué cultura o comunidad representan? Ciertamente no son locales. Las imágenes y los mensajes en los medios de comunicación fluyen de manera electrónica. La TV los lleva justo a usted. La internet le permite descubrir nuevas posibilidades culturales con el clic de un ratón; lo lleva a lugares virtuales, pero en realidad los medios masivos de comunicación electrónica son fenómenos sin lugar, son transnacionales en ámbito y juegan un papel en la formación y mantenimiento de las identidades culturales.

La investigación antropológica de hoy puede llevarlo a viajar junto con las personas que estudia y conforme ellas se mueven de la villa a la ciudad, cruzan la frontera o viajan internacionalmente por negocios. Como verá en el capítulo "Conflictos globales actuales", los etnógrafos tienen que seguir cada vez más a las personas y las imágenes que estudian. Conforme cambia el trabajo de campo, con un campo que cada vez menos se establece de manera espacial, ¿qué puede tomarse de la etnografía tradicional? Gupta y Ferguson responden de manera acertada: el "énfasis característicamente antropológico por la rutina cotidiana y la experiencia vivida" (1997*a*, p. 5). El estudio de las comunidades como entidades discretas puede ser una cosa del pasado. Sin embargo, "la atención tradicional de la antropología por la observación cercana de vidas particulares en lugares particulares" (Gupta y Ferguson, 1997*b*, p. 25) tiene una importancia duradera. El método de observación de cerca ayuda a distinguir la antropología cultural de la sociología y de la investigación por encuestas. De ello trataremos a continuación.

INVESTIGACIÓN POR ENCUESTAS

Conforme los antropólogos trabajan cada vez más en sociedades a gran escala, desarrollan formas innovadoras de combinar la etnografía con la investigación por encuestas (Fricke, 1994). Antes de examinar tales combinaciones de métodos de campo, considere la investigación por encuestas y las principales diferencias entre ésta y la etnografía. Al trabajar principalmente en naciones grandes y pobladas, sociólogos, científicos políticos y economistas desarrollaron y refinaron el diseño de la **investigación por encuestas**, que involucra el muestreo, la recolección impersonal de datos y el análisis estadístico. La investigación por encuestas por lo general extrae una **muestra** (un grupo de estudio manejable) de una población mucho más grande. Al estudiar una muestra seleccionada adecuadamente y representativa, los científicos sociales pueden realizar inferencias precisas acerca de la población más grande.

investigación por encuestas
El estudio de la sociedad mediante el muestreo, el análisis estadístico y la recolección impersonal de datos.

muestra
Un grupo de estudio más pequeño elegido para representar a la población más grande.

En las sociedades y comunidades a escala más pequeña, los etnógrafos llegan a conocer a la mayoría de las personas. Dado el mayor tamaño y complejidad de las naciones, la investigación por encuestas es necesariamente más impersonal. Los investigadores mediante encuestas (encuestadores) llaman a las personas que estudian *encuestados*. Se trata de personas que responden las preguntas durante una encuesta. En ocasiones los encuestadores los entrevistan personalmente y en otras, después de una reunión inicial, piden a los encuestados llenar un cuestionario. En otros casos los investigadores envían cuestionarios por correo postal o electrónico a miembros de la muestra seleccionados de manera aleatoria, o pagan a ayudantes para que los entrevisten o les telefoneen. En una **muestra aleatoria** todos los miembros de la población tienen igual probabilidad estadística de ser elegidos para su inclusión. Una muestra aleatoria se selecciona mediante procedimientos al azar, como tablas de números aleatorios, que se encuentran en muchos libros de texto de estadística.

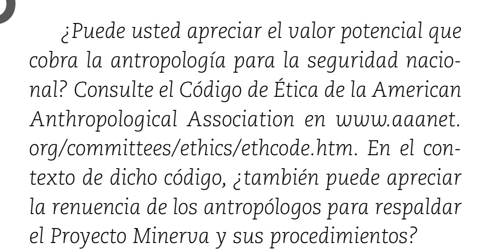
muestra aleatoria
Una muestra en la que todos los miembros de la población tienen igual oportunidad de inclusión.

Probablemente el ejemplo más familiar de muestreo sea el sondeo que se usa para predecir las elecciones políticas. Los medios de comunicación contratan agencias para estimar los resultados y realizar encuestas de salida para determinar qué tipo de persona votó por cuál candidato. Como parte del muestreo, los investigadores recopilan información acerca de edad, género, religión, ocupación, ingreso y partido político de preferencia. Se sabe que dichas características (**variables**: atributos que varían entre los miembros de una muestra o población) influyen en las decisiones políticas.

variables
Atributos que difieren de una persona o caso al siguiente.

Muchas más variables afectan las identidades, experiencias y actividades sociales en una nación moderna que en las comunidades pequeñas, donde la etnografía tuvo su origen. Hoy día, en Estados Unidos cientos de factores influyen en el comportamiento y las actitudes. Dichas variables sociales abarcan la religión; la región del país donde uno se crió; si uno proviene de un poblado, suburbio o ciudad; así como las profesiones, los orígenes étnicos y los niveles de ingreso de los padres.

Es posible utilizar la etnografía como complemento y para afinar la investigación por encues-



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

¿Los antropólogos deben estudiar el terrorismo?

¿Cómo y cuánto debe importar la antropología? Durante décadas he escuchado las quejas de los antropólogos relativas a que los funcionarios gubernamentales no aprecian, o simplemente ignoran, los resultados de la antropología que son relevantes para formular políticas informadas. La American Anthropological Association considera de "vital importancia" que los antropólogos estudien las raíces del terrorismo y la violencia. ¿Cómo deben realizar dichos estudios? Este reporte describe un programa del Pentágono, el Proyecto Minerva, que comenzó al final de la administración de George W. Bush, y consistió en reclutar a expertos en ciencias sociales para combatir las amenazas a la seguridad.

El Proyecto Minerva causó preocupación entre los antropólogos. Con base en experiencias anteriores, los académicos se preocuparon porque el gobierno pudiera usar el conocimiento antropológico para metas y en formas que eran éticamente problemáticas. Las políticas del gobierno y las operaciones militares poseen el potencial de causar daño a las personas que estudian los antropólogos. Los científicos sociales objetan especialmente la noción de que oficiales del Pentágono deban determinar cuáles proyectos vale la pena financiar. En vez de ello, los antropólogos favorecen un sistema (revisión de pares) en el que grupos de sus homólogos profesionales (otros científicos sociales) juzguen el valor y lo adecuado de la investigación propuesta, incluidos los proyectos que pudieran ayudar a identificar y disuadir amenazas a la seguridad nacional.

¿Puede usted apreciar el valor potencial que cobra la antropología para la seguridad nacional? Consulte el Código de Ética de la American Anthropological Association en www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm. En el contexto de dicho código, ¿también puede apreciar la renuencia de los antropólogos para respaldar el Proyecto Minerva y sus procedimientos?

Ansioso por adoptar intelectuales e ideas, el Pentágono está realizando un ambicioso e inusual programa para reclutar científicos sociales y dirigir la capacidad mental de la nación para combatir las amenazas a la seguridad como el ejército chino, Irak, el terrorismo y el fundamentalismo religioso.

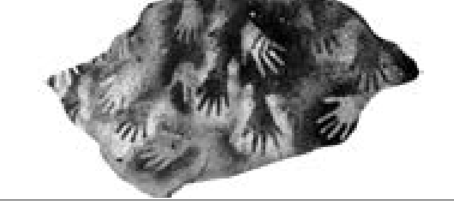
El secretario de Defensa, Robert M. Gates, comparó la iniciativa (llamada Minerva, en honor a la diosa romana de la sabiduría y los guerreros) con el esfuerzo del gobierno para aumentar su capital intelectual durante la Guerra Fría, después de que la Unión Soviética lanzara el Sputnik en 1957.

Aunque el Pentágono financia regularmente la investigación científica y de ingeniería, el apoyo sistemático a las ciencias sociales y a las humanidades ha sido raro. Minerva es el primer esfuerzo de tal envergadura en esta área desde la guerra de Vietnam, dice Thomas G. Mahnken, asistente



El Proyecto Minerva, que aquí se describe, ha levantado preocupaciones éticas entre los antropólogos, al igual que el controvertido programa Human Terrain Team (equipo de terreno humano) del ejército estadounidense. Este esfuerzo de contrainsurgencia incorpora antropólogos y otros científicos sociales con brigadas de combate en Irak y Afganistán para ayudar a los tácticos en el campo a comprender las culturas locales. Aquí se muestra un mayor del ejército estadounidense tomando notas mientras habla y bebe té con administradores de escuela locales en Nani, Afganistán. El oficial está asignado al programa Human Terrain Team.





del subsecretario de Defensa para planeación política, cuya oficina supervisará el proyecto.

Pero si el inusual empuje para involucrar psicólogos evolutivos, demógrafos, sociólogos, historiadores y antropólogos de la nación en la investigación de seguridad, así como el prospecto de nuevo apoyo financiero en tiempos difíciles, ha generado entusiasmo entre algunos académicos, también ha levantado oposición de otros, quienes se preocupan porque el Departamento de Defensa y la academia se están volviendo demasiado íntimos...

La cooperación entre las universidades y el Pentágono desde hace mucho ha sido un tema polémico...

"Estoy totalmente en favor de contar con muchos investigadores que traten de vislumbrar por qué los terroristas quieren matar estadounidenses", dice Hugh Gusterson, antropólogo en la Universidad George Mason. "¿Pero cómo se puede garantizar el logro de un amplio espectro de opinión y la identificación de las mejores personas? En ambos casos, no creo que el Pentágono sea el camino por el que se deba ir".

El señor Gusterson es fundador de la Network of Concerned Anthropologists, que se creó debido a una creciente inquietud entre los académicos por la cooperación con el Departamento de Defensa.

La American Anthropological Association, una organización de 11 000 miembros, también dijo a funcionarios de la administración que, aunque la investigación en estas áreas es esencial, el dinero del Departamento de Defensa podría comprometer la calidad y la independencia, debido a la falta de experiencia del Departamento con las ciencias sociales. "Había un acuerdo bastante general de que esto era un conflicto que debíamos sopesar", dice Setha M. Low, presidenta de la organización, quien contactó a docenas de antropólogos para consultar sobre ello.

En su escrito de petición de propuestas, el Departamento dice que Minerva busca académicos que pudieran, por ejemplo, traducir documentos originales, incluidos los capturados en Irak; estudiar los cambios en el Ejército de Liberación del Pueblo conforme China se trasforma a un sistema político más abierto; y explicar el resurgimiento de los talibanes. El Departamento también busca modelos computacionales que arrojen luz acerca de cómo los grupos toman lo que parecen decisiones irracionales, y descifrar la forma en cómo el cerebro procesa las normas sociales y culturales.

El señor Gates subraya la importancia de dedicar recursos a lo que él llama "el 'poder suave', los elementos del poder nacional más allá de las armas y el acero de los militares".

Para dicho fin, en diciembre contactó a Robert M. Berdahl, presidente de la Association of American Universities, que representa a 60 de los principales centros universitarios de investigación en el país, para que lo ayudara a diseñar Minerva. El señor Berdahl, ex rector de la Universidad de California en Berkeley, conocía al señor Gates, ex presidente de la Universidad de Texas en Austin, desde que el secretario de Defensa trabajaba en la junta directiva de la Asociación.

Berdahl y un pequeño grupo de académicos y administradores universitarios se reunieron en Washington con funcionarios del Departamento de Defensa. También estuvo presente en tal reunión Graham Spanier, presidente de la Penn State University y de la Asociación. Dijo que los académicos ayudaron a refinar los lineamientos, y aconsejaron que la investigación fuese abierta y no clasificada.

Berdahl declaró que algunos participantes favorecían que la National Science Foundation, o alguna organización federal no militar similar, distribuyera el dinero de Minerva, en lugar del Pentágono. "Sería una buena forma de proceder, porque ha tenido mucha experiencia con las ciencias sociales", dijo.

En un discurso ante la Asociación Americana de Universidades, Gates dijo: "El principio clave de todos los componentes del Consorcio Minerva será la apertura completa y la estricta adherencia a la libertad e integridad académicas". En un momento cuando las campañas políticas han amenazado convertir la palabra "elitista" en un epíteto, citó la afirmación del historiador Arthur Schlesinger Jr., de que Estados Unidos "debe regresar a la aceptación de los intelectuales y las ideas" para enfrentar las amenazas a la seguridad nacional.

"Estamos interesados en fomentar nuestro conocimiento de dichos temas y en solicitar diversos puntos de vista, sin importar si tales visiones son críticas de los esfuerzos del Departamento", agregó Gates.

En respuesta al discurso de Gates, la American Anthropological Association envió una carta a funcionarios de la administración diciendo que es de "vital importancia" que los antropólogos estudien las raíces del terrorismo y la violencia, pero agregó: "estamos profundamente preocupados de que el financiamiento de tal investigación a través del Pentágono pueda plantear un potencial conflicto de intereses y mine las prácticas de la revisión de pares"...

Los antropólogos han sido especialmente directos acerca de los Human Terrain Teams del Pentágono, un programa de dos años de antigüedad que integra a antropólogos y otros científicos sociales con unidades de combate en Afganistán e Irak...

En cuanto a Minerva, muchos académicos dicen que con canalizar el dinero a través de la National Science Foundation o una institución similar avanzaría muchísimo el alivio de la mayoría de las preocupaciones...

FUENTE: Patricia Cohen, "The Pentagon Enlists Social Scientists to Study Security Issues", tomado de *The New York Times*, 18 de junio de 2008. **www.nytimes.com**

RECAPITULACIÓN 3.1 Contraste entre etnografía e investigación por encuestas

ETNOGRAFÍA (TRADICIONAL)	INVESTIGACIÓN POR ENCUESTAS
Estudia comunidades completas y funcionales.	Estudia una pequeña muestra de una población más grande.
Por lo general se basa en trabajo de campo de primera mano, durante el cual se recopila información después de que entre el investigador y los anfitriones se establece *rapport*, con base en el contacto personal.	Con frecuencia se realiza con poco o ningún contacto personal entre los sujetos de estudio y los investigadores, ya que las entrevistas frecuentemente las realizan ayudantes por vía telefónica o en forma impresa.
Se suele interesar en todos los aspectos de la vida local (holística).	Por lo general se enfoca en un pequeño número de variables (por ejemplo, los factores que influyen en el voto) en lugar de en la totalidad de las vidas de las personas.
Tradicionalmente se realiza en sociedades de escala pequeña y no industrializadas, donde la gente a menudo no lee ni escribe.	Generalmente se lleva a cabo en naciones modernas, donde la mayoría de las personas están alfabetizadas, lo que permite a los encuestados responder sus propios cuestionarios.
Usa poca estadística porque las comunidades a estudiar tienden a ser pequeñas, con poca diversidad aparte de la relacionada con la edad, el género y la variación de la personalidad individual.	Depende en gran medida del análisis estadístico para realizar inferencias sobre una población grande y diversa, con base en los datos recopilados de un pequeño subconjunto de dicha población.

tas. Los antropólogos pueden transferir las técnicas personales de primera mano de la etnografía a virtualmente cualquier escenario donde habitan seres humanos. La combinación de investigación por encuestas y etnografía puede ofrecer nuevas perspectivas acerca de la vida en las **sociedades complejas** (sociedades de gran población con estratificación social y gobiernos centrales). La etnografía preliminar también puede ayudar a desarrollar preguntas culturalmente adecuadas para su inclusión en las encuestas. La tabla de recapitulación 3.1 contrasta la etnografía tradicional con los elementos de la investigación por encuestas.

sociedades complejas
Grandes sociedades de gran población (por ejemplo, naciones) con estratificación y un gobierno.

En cualquier sociedad compleja, muchos *indicadores sociales* influyen en el comportamiento y en las opiniones. Puesto que uno debe detectar, medir y comparar la influencia de los indicadores sociales, muchos estudios antropológicos contemporáneos tienen un fundamento estadístico. Incluso en el trabajo de campo rural, más antropólogos ahora extraen muestras, recopilan



Un trabajador del censo de población rodeado por los habitantes de una aldea en Paro, Bután. La técnica para recopilar información que se muestra aquí, ¿es más ilustrativa de la etnografía o de la investigación por encuestas?

datos cuantitativos y emplean estadística para interpretarlos (vea Bernard, 2006; Bernard, 1998). La información cuantitativa puede permitir una valoración más precisa de las similitudes y diferencias entre las comunidades. El análisis estadístico puede apoyar y redondear una descripción etnográfica de la vida social local.

Sin embargo, en los mejores estudios, permanece el sello distintivo de la etnografía: los antropólogos entran a la comunidad y logran conocer a la gente. Participan en actividades locales, redes y asociaciones en la ciudad, pueblo o área rural. Observan y experimentan las condiciones y problemas. Observan los efectos de las políticas y programas, nacionales e internacionales, sobre la vida local. El método etnográfico y el énfasis en las relaciones personales en la investigación social son valiosas aportaciones que la antropología cultural ofrece al estudio de cualquier sociedad.

TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS A LO LARGO DEL TIEMPO

La antropología tiene varios padres y madres. Los padres incluyen a Lewis Henry Morgan, sir Edward Burnett Tylor, Franz Boas y Bronislaw Malinowski. Las madres abarcan a Ruth Benedict y especialmente a Margaret Mead. Algunos de los padres pueden clasificarse mejor como abuelos, pues uno, Franz Boas, fue el progenitor intelectual de Mead y Benedict, y dado que lo que ahora se conoce como antropología boasiana surgió principalmente en oposición al evolucionismo del siglo XIX que practicaron Morgan y Tylor.

Mi meta en el resto de este capítulo es sondear las principales perspectivas teóricas que han caracterizado a la antropología a partir de su nacimiento en la segunda mitad del siglo XIX. Las perspectivas evolutivas, en especial las asociadas con Morgan y Tylor, dominaron la antropología temprana. El comienzo del siglo XX atestiguó varias reacciones al evolucionismo del XIX. En Gran Bretaña, funcionalistas como Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown abandonaron el historicismo especulativo de los evolucionistas en favor de estudios de sociedades vivas contemporáneas. En Estados Unidos, Boas y sus seguidores rechazaron la búsqueda de etapas evolutivas en favor de un enfoque histórico que rastreara los préstamos entre culturas y la difusión de rasgos culturales a través de áreas geográficas. Funcionalistas y boasianos por igual vieron a las culturas como integradas y estructuradas. Los funcionalistas en especial observaron a las sociedades como sistemas en los que varias partes trabajaban en conjunto para mantener el todo.

Hacia mediados del siglo XX, tras la Segunda Guerra Mundial y el colapso del colonialismo, se reavivó el interés por el cambio, incluidos nuevos enfoques evolutivos. Otros antropólogos se concentraron en la base simbólica y la naturaleza de la cultura, y usaron enfoques simbólicos e interpretativos para descubrir símbolos y significados estructurados. Hacia la década de los ochenta, los antropólogos tenían más interés por la relación entre cultura e individuo, y el papel de la acción humana (agencia) en la transformación de la cultura. También hubo un resurgimiento de los enfoques históricos, incluidos los que veían las culturas locales en relación con el colonialismo y el sistema mundial. La antropología contemporánea está marcada por una creciente especialización, con base en temas e identidades especiales. Como reflejo de esta especialización, algunas universidades se alejaron de la visión holística biocultural de la antropología que se refleja en este libro. Sin embargo, la visión boasiana de la antropología como una disciplina de cuatro subcampos (biológica, arqueológica, cultural y lingüística) mantiene su presencia en muchas universidades.

Evolucionismo

Tanto Tylor como Morgan escribieron libros clásicos durante el siglo XIX. Tylor (1871-1958) ofreció una definición de cultura y la propuso como un tema que podía estudiarse científicamente. Entre los principales libros de Morgan destacan: *Ancient Society* (1877-1963), *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois* (1851-1966) y *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1870/1997). El primero fue un trabajo clave sobre evolución cultural; el segundo resultó una etnografía temprana y el tercero fue el primer compendio sistemático de datos transculturales acerca de sistemas de terminología de parentesco.

Ancient Society es un ejemplo clave del evolucionismo del siglo XIX aplicado a la sociedad. Morgan supuso que la sociedad humana evolucionó a través de una serie de etapas, que llamó salvajismo, barbarie y civilización. El salvajismo y la barbarie las dividió a su vez en tres subetapas: salvajismo inferior, medio y superior, y barbarie inferior, media y superior. En el esquema de Morgan los primeros humanos vivieron en el salvajismo inferior, con una subsistencia basada en frutos y nueces. En el salvajismo medio la gente comenzó a pescar y ganar control sobre el fuego. La invención del arco y las flechas inauguró el salvajismo superior. La barbarie inferior inició cuando los humanos comenzaron a elaborar alfarería. La barbarie media en el mundo antiguo dependió de la domesticación de plantas y animales, y en América de la agricultura de irrigación. La fundición y el uso de herramientas de hierro inauguraron la barbarie superior. La civilización, finalmente, ocurrió con la invención de la escritura.

El evolucionismo de Morgan se conoce como **evolucionismo unilineal**, pues supuso que había una línea o camino único a lo largo del cual evolu-

evolucionismo unilineal
Idea (del siglo XIX) sobre una sola línea o ruta de desarrollo cultural.

cionaron y tenían que seguir todas las sociedades. Cualquier sociedad en la barbarie superior, por ejemplo, incluyó en su historia periodos de salvajismo inferior, medio y superior, y luego barbarie inferior y media. No podían saltarse etapas. Más aún, Morgan creyó que las sociedades de su tiempo podían colocarse en varias etapas. Algunas no habían avanzado más allá del salvajismo superior. Otras habían alcanzado la barbarie medio, mientras que otras habían logrado la civilización.

Los críticos de Morgan rechazaron varios elementos de su esquema, en particular términos como "salvajismo" y "barbarie", así como los criterios que usó para el progreso. Por ende, dado que los polinesios nunca desarrollaron la alfarería, de acuerdo con el esquema de Morgan, se quedaron anquilosados en el salvajismo superior. De hecho, en términos sociopolíticos, Polinesia era una región avanzada, con muchas sociedades complejas, incluido el antiguo reino hawaiiano. Ahora se sabe, además, que Morgan estaba equivocado en la suposición de que las sociedades sólo seguían una ruta evolutiva. Éstas han transitado diferentes rutas hacia la civilización, con base en economías muy diferentes.

En su libro *Primitive Culture* (1871/1958), Tylor desarrolló su propio enfoque evolutivo a la antropología de la religión. Como Morgan, Tylor propuso una ruta unilineal: desde el animismo hasta el politeísmo, luego al monoteísmo, y finalmente a la ciencia. En la visión de Tylor, la religión se retiraría conforme la ciencia proporcionara explicaciones cada vez mejores. Tanto Tylor como Morgan estaban interesados en las *supervivencias*, las prácticas que sobreviven en la sociedad contemporánea de las etapas evolutivas más tempranas. La creencia en fantasmas en la actualidad, por ejemplo, representaría una supervivencia de la etapa del animismo, la creencia en seres espirituales. Las supervivencias se tomaban como evidencia de que una sociedad particular había transitado por etapas evolutivas más tempranas.

Morgan es bien conocido también por *The League of the Iroquois*, la primera etnografía de la antropología. Se basó en trabajo de campo ocasional más que en uno prolongado. Morgan, aunque fue uno de los fundadores de la antropología, no era un antropólogo profesional. Fue un abogado de la parte norte del estado de Nueva York que visitaba una reserva séneca cercana para aprender su historia y sus costumbres. Los séneca fueron una de las seis tribus iroquesas. A través de su trabajo de campo, y su amistad con Ely Parker (vea el capítulo 1), un educado iroqués, Morgan pudo describir los principios sociales, políticos, religiosos y económicos de la vida iroquesa, incluida la historia de su confederación. Estableció los principios estructurales sobre los cuales se basaba la sociedad iroquesa. Morgan también usó sus habilidades como abogado para ayudar a los iroqueses en su lucha con la Ogden Land Company, que les trataba de arrebatar sus tierras.



Acuarela de 1936 de Ernest Smith que muestra un reñido juego de combate entre nativos americanos rivales. El primer antropólogo estadounidense, Lewis Henry Morgan, describió el *lacrosse* (aquí se muestra) como uno de los seis juegos que practicaban las tribus de la nación iroquesa, cuya Liga describió en un famoso libro (1851).

Boasianos

Antropología de cuatro campos

Indiscutiblemente, Boas es el padre de la división de la antropología estadounidense en cuatro campos. Su libro *Race, Language, and Culture* (1940/1966) es una colección de ensayos sobre estos temas clave. Boas contribuyó a la antropología cultural, biológica y lingüística. En sus estudios biológicos de inmigrantes europeos a Estados Unidos reveló y midió la plasticidad fenotípica. Los hijos de los inmigrantes diferían físicamente de sus padres, porque crecieron en un ambiente diferente y no por cambios genéticos. Boas demostró que la biología humana era plástica y que podía cambiar por el ambiente, incluidas las fuerzas culturales. Boas y sus estudiantes trabajaron duro para demostrar que la biología (incluida la raza) no determina la cultura. En un libro relevante, Ruth Benedict (1940) enfatizó la idea de que la gente de muchas razas ha contribuido con grandes avances históricos y que la civilización no es el logro de raza en particular.

Como se mencionó en el primer capítulo, las cuatro subdisciplinas de la antropología se formaron inicialmente en torno al interés por estudiar a los nativos americanos: sus culturas, historias, lenguas y características físicas. El propio Boas estudió el idioma y la cultura de los nativos americanos, en especial entre los kwakiutl de la costa del Pacífico Norte de Estados Unidos y Canadá.





Franz Boas, fundador de la antropología estadounidense de cuatro campos, estudió a los kwakwaka'wakw, o kwakiutl, en Columbia Británica (BC), Canadá. La fotografía de arriba muestra a Boas posando para un modelo de museo de un bailarín kwakiutl. La fotografía de la derecha es una toma fija de una película del antropólogo Aaron Glass titulada *In Search of the Hamat'sa: A Tale of Headhunting.* En ella aparece un bailarín kwakiutl real, Marcus Alfred, que realiza la misma hamat'sa (o "baile caníbal") que forma parte vital de una ceremonia kwakiutl importante. El U'mista Cultural Centre en Alert Bay, BC (**www.international.gc.ca/culture/arts/ss_umista-en.asp**) posee los derechos del videoclip de la hamat'sa que representa Marcus Alfred.

Particularismo histórico

Boas y sus muchos e influyentes seguidores, que estudiaron con él en la Universidad de Columbia en la ciudad de Nueva York, estaban en desacuerdo con Morgan por muchas motivos. Cuestionaron los criterios que usó para definir sus estadios o etapas de evolución y también la idea de una sola línea evolutiva. Argumentaron que el mismo resultado cultural, por ejemplo, el totemismo, podía no tener una explicación única, porque había muchas rutas hacia él. Su postura se llama **particularismo histórico;** puesto que las historias particulares del totemismo en las sociedades A, B y C eran todas diferentes; también dichas formas de totemismo tenían causas diferentes, lo que las hacía imposibles de comparar. Podían parecer iguales, pero en realidad eran distintas porque poseían diversas historias. Cualquier forma cultural, desde el totemismo hasta los clanes, podía desarrollarse por múltiples razones. El particularismo histórico boasiano rechazó lo que dichos académicos llamaron el *método comparativo*, que se asoció no sólo con Morgan y Tylor, sino con cualquier antropólogo interesado en la comparación transcultural. Los evolucionistas comparaban las sociedades con la intención de reconstruir la historia evolutiva del *Homo sapiens*. Antropólogos posteriores, como Émile Durkheim y Claude Lévi-Strauss (vea más adelante), también compararon las sociedades con la intención de explicar fenómenos culturales como el totemismo. Como se demuestra a lo largo de este texto, la comparación transcultural permanece sana y salva en la antropología contemporánea.

Invención independiente frente a difusión

Recuerde del capítulo "Cultura" que las *generalidades culturales* las comparten algunas sociedades, pero no todas. Para explicar las generalidades culturales, como el totemismo y el clan, los evolucionistas enfatizaron la invención independiente: con el tiempo, las personas en muchas áreas (conforme evolucionaron a lo largo de una ruta evolutiva predeterminada) se toparon con la misma solución cultural a un problema común. La agricultura, por ejemplo, se inventó muchas veces. Los boasianos, aunque no niegan la invención independiente, otorgaron mayor importancia a la difusión, o el préstamo, de otras culturas. Las unidades analíticas que usaron para estudiar la difusión fueron los rasgos culturales, el complejo de rasgos y el área cultural. Un rasgo cultural era algo como un arco y flechas. Un complejo de rasgos era el patrón de cacería que iba con ellos. Un área cultural se basaba en la difusión de rasgos y complejos de rasgos a través de un área geográfica particular, como las planicies, el suroeste o la costa del Pacífico Norte de Estados Unidos. Tales áreas por lo general tenían fronteras ambientales que podían limitar la dispersión de rasgos culturales afuera de dicha área. Para los boasianos, el particularismo histórico y la difusión eran complementarios. Conforme los rasgos culturales se difundían, desarrollaban sus

particularismo histórico
Idea (de Boas) de que las historias no son comparables; diversas rutas pueden conducir al mismo resultado cultural.

historias particulares conforme entraban y movían a través de sociedades particulares. Boasianos como Alfred Kroeber, Clark Wissler y Melville Herskovits estudiaron la distribución de rasgos y desarrollaron clasificaciones de áreas culturales para los nativos de América del Norte (Wissler y Kroeber) y África (Herskovits).

El particularismo histórico se basó en la idea de que cada elemento de cultura, como el rasgo cultural o el complejo de rasgos, tenía su propia historia distintiva y que las formas sociales (como el totemismo en diferentes sociedades) que podían parecer similares estaban lejos de ser idénticas debido a sus historias diferentes. El particularismo histórico rechaza la comparación y la generalización en favor de un enfoque histórico de individuación. En este rechazo, el particularismo histórico contrasta con la mayoría de los enfoques que le siguieron.

Funcionalismo

Otro reto al evolucionismo (y al particularismo histórico) vino de Gran Bretaña. El *funcionalismo* pospuso la búsqueda de los orígenes (mediante la evolución o la difusión) y en su lugar se enfocó en el papel de los rasgos y las prácticas culturales en la sociedad contemporánea. Las dos principales corrientes del **funcionalismo** se asocian con Alfred Reginald Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco que enseñó principalmente en Gran Bretaña.

funcionalismo
Enfoque que se centra en el papel (función) de las prácticas socioculturales en los sistemas sociales.

sincrónico
(Estudio de las sociedades) en un momento dado.

diacrónico
(Estudio de las sociedades) a través del tiempo.

Malinowski

Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown se enfocaron en el presente más que en la reconstrucción histórica. Malinowski realizó trabajo de campo pionero entre grupos vivos. Por lo general es considerado el padre de la etnografía en virtud de sus años de trabajo de campo en las islas Trobriand. Malinowski fue un funcionalista en dos sentidos. En el primero, enraizado en su etnografía, creyó que todas las costumbre e instituciones en la sociedad estaban integradas e interrelacionadas, de modo que si una cambiaba, las otras también lo harían. Cada una, entonces, era una *función* de las otras. Un corolario de esta creencia fue que la etnografía podía comenzar en cualquier parte y eventualmente llegaría al resto de la cultura. Por ende, un estudio de la pesca en Trobriand con el tiempo conduciría al etnógrafo a estudiar todo el sistema económico, el papel de la magia y la religión, los mitos, el comercio y el parentesco. La segunda corriente del funcionalismo de Malinowski se conoce como *funcionalismo de necesidades*. Malinowski (1944) creyó que los humanos tenían un conjunto de necesidades biológicas universales, y que desarrollaban costumbres para satisfacerlas. La función de cualquier práctica era el papel que jugaba para cubrir tales necesidades biológicas universales por alimento, sexo, refugio, etcétera.



Bronislaw Malinowski (1884-1942) nació en Polonia pero pasó la mayor parte de su vida profesional en Inglaterra, y realizó trabajo de campo en las islas Trobriand de 1914 a 1918. Generalmente a Malinowski se le considera como el padre de la etnografía. ¿Esta fotografía sugiere algo acerca de su relación con los habitantes de las Trobriand?

Historia conjetural

De acuerdo con Radcliffe-Brown (1962/1965), aunque la historia es importante, la antropología social nunca podría esperar descubrir las historias de la gente sin escritura. (En Gran Bretaña, a la antropología cultural se le llama *antropología social*.) Desconfiaba tanto de las reconstrucciones evolutivas como de las difusionistas. Puesto que toda la historia era conjetural, Radcliffe-Brown urgió a los antropólogos sociales a centrarse en el papel que juegan hoy determinadas prácticas particulares en la vida de las sociedades. En un famoso ensayo, Radcliffe-Brown (1962/1965) examinó el papel prominente del hermano de la madre entre los ba thonga de Mozambique. Un sacerdote evolucionista que trabajó en Mozambique anteriormente había explicado el papel especial del hermano de la madre en esta sociedad patrilineal como una supervivencia de un tiempo en el que la regla de filiación había sido matrilineal. (Los evolucionistas unilineales creían que todas las sociedades humanas pasaban por una etapa matrilineal.) Puesto que Radcliffe-Brown creía que la historia de la sociedad ba thonga sólo podía ser conjetural, explicó el especial papel del hermano de la madre con referencia a las instituciones del presente en lugar de la sociedad pasada de los ba thonga. Radcliffe-Brown afirma que la antropología social es una ciencia **sincrónica**, más que **diacrónica**; es decir: estudia las sociedades tal como existen en la actualidad (sincrónica, en un momento) en lugar de a través del tiempo (diacrónica).

Funcionalismo estructural

El término *funcionalismo estructural* se asocia con Radcliffe-Brown y Edward Evan Evans-Prit-

chard, otro prominente antropólogo social británico. Este último es famoso por muchos de sus libros, incluido *The Nuer* (*Los nuer*, 1940), un clásico de la etnografía que muestra de forma clara los principios estructurales que organizaron la sociedad nuer en Sudán. De acuerdo con el funcionalismo y el funcionalismo estructural, las costumbres (prácticas sociales) sirven para preservar la estructura social. En la perspectiva de Radcliffe-Brown, la *función* de cualquier práctica es lo que ésta aporta para mantener el sistema del que forma parte. Ese sistema posee una estructura cuyas partes trabajan o funcionan para mantener el todo. Radcliffe-Brown vio que los sistemas sociales eran comparables a sistemas anatómicos y fisiológicos. Los órganos y los procesos fisiológicos funcionan para mantener el cuerpo sin problemas. Del mismo modo, pensó, las costumbres, las prácticas, los roles sociales y el comportamiento sirven para mantener el sistema social en operación.



La Universidad de Manchester se desarrolló con la incorporación de la Victoria University of Manchester (imagen) con la University of Manchester Institute of Science and Technology. Max Gluckman, uno de los fundadores de la "Escuela de Manchester" de antropología, impartió clases ahí desde 1949 hasta su muerte, en 1975.

Dr. Pangloss *versus* conflicto

Dada esta sugerencia de armonía, algunos modelos funcionalistas se han criticado como panglosianos, por referencia al doctor Pangloss, un personaje del *Cándido* de Voltaire, quien se sentía orgulloso de proclamar que este "era el mejor de todos los mundos posibles". El funcionalismo panglosiano denota la tendencia a ver las cosas en funcionamiento no sólo para mantener el sistema, sino para hacerlo en la forma más óptima posible, de modo que cualquier desviación de la norma sólo lo dañaría. Un grupo de antropólogos sociales británicos que trabajaba en la Universidad de Manchester, denominados la Escuela de Manchester, son bien conocidos por su investigación de las sociedades africanas y por sus diferencias con la visión panglosiana sobre la armonía social. Los antropólogos de Manchester Max Gluckman y Victor Turner hicieron del conflicto una parte importante de su análisis, como cuando Gluckman escribió acerca de los rituales de rebelión. Sin embargo, la Escuela de Manchester no abandonó por completo el funcionalismo. Sus miembros examinaron cómo se regulaban y disipaban la rebelión y el conflicto, lo que en consecuencia mantenía al sistema.

El funcionalismo persiste

Prevalece una perspectiva funcionalista que señala que existen sistemas sociales y culturales y que sus elementos, o partes constituyentes, se encuentran funcionalmente relacionadas (son funciones una de otra), de modo que varían simultáneamente: cuando una parte cambia, las otras también cambian. También perdura la idea de que algunos elementos, con frecuencia los económicos, son más importantes que otros. Pocos negarían, por ejemplo, que los cambios económicos significativos que se han dado debido a la inserción de las mujeres al trabajo asalariado han conducido a trasformaciones en la familia y la organización del hogar, y en variables relacionadas como la edad de concertar matrimonio y la frecuencia de los divorcios. Los cambios en los



Este sello postal de 1995 honra a Ruth Fulton Benedict (1887-1948), una de las principales figuras de la antropología estadounidense, más famosa por su libro ampliamente reconocido *Patrones de cultura*.

arreglos laborales y familiares afectan entonces a otras variables, como la frecuencia de asistencia a la iglesia, que ha decaído en Estados Unidos y Canadá.

Configuracionismo

configuracionismo
Visión de la cultura como integrada y estructurada.

Dos estudiantes de Boas, Benedict y Mead, desarrollaron un enfoque de la cultura que se llamó **configuracionismo**. Éste se relaciona con el funcionalismo en el sentido de que la cultura se ve como un todo integrado. Como hemos señalado ya, los boasianos trazaban la distribución geográfica de los rasgos culturales, pero Boas reconoció que la difusión no era automática. Los rasgos no podían difundirse si encontraban barreras ambientales, o si no eran aceptados por una cultura particular. Debía existir un acomodo entre la cultura y el rasgo que se difundía en ella, y los rasgos tomados prestados se reelaborarían para encajar en la cultura que los adoptaba. El capítulo "Conflictos globales actuales" examina cómo los rasgos tomados a préstamo se indigenizan: se modifican para encajar en la cultura existente. Aunque los rasgos pueden difundirse desde varias direcciones, Benedict subrayó que los rasgos culturales (de hecho, todas las culturas) tienen patrones o se integran de manera única. Su obra más famosa, *Patrones de cultura* (1934/1959), describe tales patrones culturales.

Mead también descubrió patrones en las culturas que estudió, incluidas Samoa, Bali y Papúa Nueva Guinea. Ella estaba particularmente interesada en cómo variaban las culturas en sus patrones de enculturación. Al resaltar la plasticidad de la naturaleza humana, vio a la cultura como una poderosa fuerza que creaba posibilidades casi infinitas. Incluso entre sociedades vecinas, los diferentes patrones de enculturación podían producir tipos de personalidad y configuraciones culturales muy diferentes. El libro más conocido de Mead, aunque controvertido, es *Coming of Age in Samoa* (*Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, 1928/1961). Ella viajó a Samoa para estudiar ahí la adolescencia femenina, con la finalidad de compararla con el mismo periodo de vida en Estados Unidos. Al sospechar de los universales biológicamente determinados, supuso que la adolescencia samoana diferiría del mismo periodo en Estados Unidos y que esto afectaría la personalidad adulta. Al usar sus hallazgos etnográficos samoanos, Mead contrastó la aparente libertad sexual y la experimentación en Samoa con la represión de la sexualidad adolescente estadounidense. Sus descubrimientos apoyaron la visión boasiana de que la cultura, no la biología o la raza, determinan la variación en el comportamiento y la personalidad humanos. El trabajo de campo posterior de Mead entre los arapesh, mundugumor y tchambuli de Nueva Guinea dio como resultado el libro *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (*Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, 1935/1950). En él documentó la variación en los rasgos de personalidad y comportamiento de hombres y mujeres a través de las culturas. Lo ofreció como mayor apoyo al determinismo cultural. Como Benedict, Mead estaba más interesada en describir cómo las culturas estaban estructuradas o configuradas de manera única, que en explicar cómo llegaban a ser de esa manera.

La mundialmente famosa antropóloga Margaret Mead (1901-1979) en su trabajo de campo, en Bali, Indonesia, en 1957.

Neoevolucionismo

Alrededor de 1950, con el fin de la Segunda Guerra Mundial y un creciente movimiento anticolonial, los antropólogos renovaron su interés por el cambio cultural e incluso por la evolución. Los antropólogos estadounidenses Leslie White y Julian Steward se quejaron de que los boasianos lanzaron al bebé (la evolución) junto con el agua de la bañera (los fallos particulares de los esquemas evolutivos del siglo XIX). Había necesidad, afirmaban los neoevolucionistas, de reintroducir dentro del estudio de la cultura un concepto poderoso: la evolución en sí. Este concepto, después de todo, seguía siendo básico en biología. ¿Por qué no aplicarlo también a la cultura?

En su libro *The Evolution of Culture* (*La evolución de la cultura*, 1959), White retomó el concepto de evolución cultural que usaron Tylor y Morgan, pero ahora con información de un siglo de descubrimientos arqueológicos y un registro etnográfico mucho más amplio. El enfoque de White se denomina *evolución general*, sustentado en la idea de que, a través del tiempo y mediante los registros arqueológicos, históri-

cos y etnográficos, uno puede ver la evolución de la cultura como un todo. Por ejemplo, las economías humanas han evolucionado a partir del forrajeo paleolítico, a través de la agricultura y el pastoreo tempranos, hasta las formas intensivas de agricultura y la industrialización. También ha existido evolución sociopolítica, desde bandas y tribus, hasta cacicazgos y estados. No cabe duda, dice White, de que la cultura ha evolucionado. Pero, a diferencia de los evolucionistas unilineales del siglo XIX, White se dio cuenta de que culturas particulares podían no evolucionar en la misma dirección.

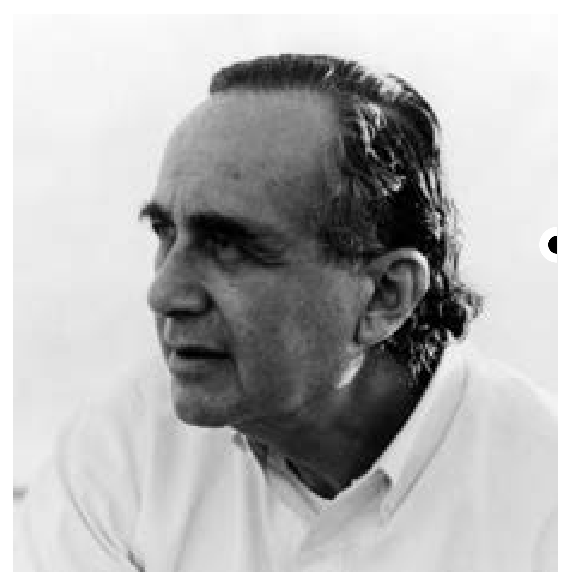
Julian Steward, en su influyente libro *Theory of Culture Change* (*Teoría del cambio cultural*, 1955), propuso un modelo evolutivo diferente, que él llamó *evolucionismo multilineal*. Demostró cómo las culturas han evolucionado a lo largo de varias líneas diferentes. Por ejemplo, reconoció diferentes rutas hacia la consecución del estado (por ejemplo, las que siguieron las sociedades que usan irrigación y las no irrigadas). Steward también fue pionero en un campo de la antropología que él llamó *ecología cultural*, hoy conocida como *antropología ecológica*, que considera las relaciones entre las culturas y las variables ambientales.

A diferencia de Mead y Benedict, quienes no se interesaron en las causas, White y Steward sí se preocuparon por ellas. Para White, la captura de energía era la principal medida y causa del avance cultural: las culturas avanzaban en proporción a la cantidad de energía que captaban per cápita por año. En esta visión, Estados Unidos es una de las sociedades más avanzadas del mundo, debido a toda la energía que recolecta capta y aprovecha. La formulación de White es irónica al ver a las sociedades que agotan la generosidad de la naturaleza como más avanzadas que las que la conservan.

Steward igualmente estaba interesado en la causalidad, y observó la tecnología y el ambiente como las causas principales del cambio cultural. El ambiente y la tecnología disponible para explotarla se veían como parte de lo que él llamó el *núcleo cultural*, la combinación de subsistencia y actividades económicas que determinaban el orden social y la configuración de esa cultura en general.

Materialismo cultural

Al proponer el **materialismo cultural** como paradigma teórico, Marvin Harris adaptó los modelos deterministas de múltiples niveles asociados con White y Steward. Para Harris (1979/2001) todas las sociedades tienen una *infraestructura*, correspondiente al núcleo cultural de Steward, que consiste en tecnología, economía y demografía: los sistemas de producción y reproducción sin los cuales las sociedades no podrían sobrevivir. De la infraestructura se desarrolla la *estructura*: las relaciones sociales, las formas de parentesco y descendencia, los patrones de distribución y de consumo. El tercer nivel era la *superestructura*: la religión, la ideología, el juego, los aspectos de la cultura más alejados de la carne y los huesos, que permitían sobrevivir a las culturas. La creencia clave de Harris, compartida con White, Steward y Karl Marx, era que, en el análisis final, la infraestructura determina la estructura y la superestructura.



Marvin Harris (1927-2001), principal defensor del enfoque conocido como materialismo cultural. Harris impartió clases de antropología en las universidades de Columbia y en la de Florida.

Por tanto, Harris se opuso a teóricos (que llamó "idealistas") como Max Weber, quienes argumentaban el papel prominente de la religión (la ética protestante, como se estudia en el capítulo "Religión") como impulsor del cambio social. Weber no argumentaba que el protestantismo hubiese causado el capitalismo. Él simplemente afirmaba que el individualismo y otros rasgos asociados con el protestantismo temprano eran especialmente compatibles con el capitalismo, por tanto, ayudaron a su difusión. Uno podía inferir, a partir del argumento de Weber, que, sin el protestantismo, el surgimiento y la difusión del capitalismo habrían sido mucho más lentos. Harris probablemente argumentaría en contra que, dado el cambio en economía, alguna novedosa religión compatible con la nueva economía aparecería y se dispersaría con éstas, pues la infraestructura (lo que Karl Marx llamó la base) siempre determina en última instancia.

materialismo cultural
Idea (Harris) de que la infraestructura cultural determina la estructura y la superestructura.

Ciencia y determinismo

Entre los libros más influyentes de Harris se encuentran *The rise of Anthropological Theory* (*El desarrollo de la teoría antropológica*, 1968/2001) y *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (*Materialismo cultural*, 1979/2001). Al igual que la mayoría de los antropólogos estudiados hasta el momento, Harris insistió en que la antropología es una *ciencia*; que la ciencia se basa en explicaciones que descubren relaciones

de causa y efecto; que su papel es descubrir causas, encontrar determinantes. Uno de los dos libros influyentes de White fue *The Science of Culture* (*La ciencia de la cultura*, 1949). Malinowski publicó su teoría del funcionalismo de las necesidades en un libro titulado *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays* (*Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, 1944). Mead vio la antropología como una ciencia humanista de valor único para comprender y mejorar la condición humana.

superorgánico
El dominio especial de la cultura, más allá de los dominios orgánico e inorgánico (Kroeber).

Como Harris, White y Steward, todos los cuales veían los factores infraestructurales como determinantes, Mead era una determinista, pero de un tipo muy diferente. El determinismo cultural de Mead vio la naturaleza humana como más o menos una hoja en blanco sobre la cual la cultura podía escribir casi cualquier lección. La cultura era tan poderosa que podía cambiar drásticamente la expresión de una etapa biológica, la adolescencia, en Samoa y en Estados Unidos. Mead enfatizó en tal diferencia el papel de la cultura en lugar de la economía, el ambiente o factores materiales.

La cultura y el individuo

Culturología

Es interesante que Leslie White, declarado evolucionista y defensor de la energía como una medida del progreso cultural, era, como Mead, un fuerte defensor de la importancia de la cultura. White vio la antropología cultural como una ciencia, y la llamó *culturología*. White creyó que las fuerzas culturales, apoyadas en la exclusiva capacidad humana de pensamiento simbólico, eran tan poderosas que los individuos contaban muy poco. White cuestionaba lo que entonces se llamó la "teoría de la historia del gran hombre", la idea de que individuos particulares eran responsables de los grandes descubrimientos y cambios que marcan una nueva época. White, en vez de ello, observó la constelación de fuerzas culturales que produjeron grandes individuos. Durante ciertos periódicos históricos, como el Renacimiento, las condiciones fueron las correctas para la expresión de la creatividad y la grandeza, y florecieron genios individuales. En otras épocas y lugares, pudieron existir grandes mentes, pero la cultura no alentó su expresión. Como prueba de esta teoría, White apuntó a los descubrimientos simultáneos. Muchas veces en la historia humana, cuando la cultura está lista, la gente que trabaja de manera independiente en diferentes lugares se topa con la misma idea o logro revolucionario. Los ejemplos incluyen la formulación de la teoría de la evolución mediante selección natural por parte de Charles Darwin y Alfred Russel Wallace, el redescubrimiento independiente de la genética mendeliana a manos de tres científicos separados en 1917, y la invención independiente del vuelo gracias a los hermanos Wright en Estados Unidos y Santos Dumont en Brasil.

El superorgánico

Gran parte de la historia de la antropología se ha ocupado de los roles y la relativa prominencia de la cultura y del individuo. Como White, el prolífico antropólogo boasiano Alfred Kroeber subrayó el poder de la cultura. Kroeber (1952/1987) llamó al reino cultural, cuyo origen convirtió a un mono en uno de los primeros homínidos, lo **superorgánico**. Lo superorgánico abrió un nuevo dominio de análisis separable de, pero comparable en importancia con, lo orgánico (la vida, sin la cual no podría haber superorgánico) y lo inorgánico (química y física, la base de lo orgánico). Al igual que White (y mucho antes que él, Tylor, quien fue el primero en proponer una ciencia de la cultura), Kroeber vio a la cultura como la base de una nueva ciencia, que se convirtió en la antropología cultural. Kroeber (1923) formuló la base de esta ciencia en el primer libro de texto de antropología. Trató de demostrar el poder de la cultura sobre el individuo al concentrarse en estilos y modas particulares, como las que involucran la longitud del dobladillo de las faldas femeninas. De acuerdo con Kroeber (1944), hordas de individuos son arrastrados de manera inevitable por las tendencias cambiantes de varias épocas y barridos por las ondulaciones de estilos. A diferencia de White, Steward y Harris, Kroeber no trató de explicar tales cambios; simplemente los usó para mostrar el poder de la cultura sobre el individuo. Como Mead, era un determinista cultural.

Durkheim

En Francia, Émile Durkheim tomó un enfoque similar y pidió una nueva ciencia social que se basara en lo que él llamó, en francés, *conscience collectif*. La traducción usual de esto como "conciencia colectiva" no transmite de manera adecuada la similitud de tal noción con lo superorgánico de Kroeber y la culturología de White. Esta nueva ciencia, propuso Durkheim, se basaría en el estudio de los *hechos sociales*, analíticamente distintos de los individuos, de cuyo comportamiento se inferían tales hechos. Muchos antropólogos concuerdan con la premisa central de que su papel es estudiar algo mayor que el individuo. Los psicólogos estudian a los individuos y los antropólogos a los individuos como representantes de algo más. Son esos sistemas más amplios, que consisten en posiciones sociales, estatus y roles, y que se perpetúan a través de las generaciones mediante la enculturación, lo que deben estudiar los antropólogos.

Desde luego, los sociólogos también estudian tales sistemas sociales y Durkheim, como ya se indicó, es un padre común a la antropología y la sociología. Durkheim escribió sobre la religión de los nativos en Australia con la misma soltura que de las tasas de suicidio en las sociedades modernas. Como las analiza Durkheim, las tasas de suicidio (1897/1951) y la religión (1912/2001)



Mary Douglas (1921-2007), una prominente antropóloga simbólica que impartió clases en el University College, Londres, Inglaterra, y la Northwestern University, Evanston, Illinois. Esta fotografía la muestra en una ceremonia de premiación en la que se celebró la recepción, en 2003, de un grado honorario en Oxford.

son fenómenos colectivos. Los individuos se suicidan por todo tipo de razones, pero la variación en las tasas (que se aplican solamente a las colectividades) puede y debe ligarse a fenómenos sociales, como la sensación de anomia, malestar o alienación en épocas y lugares particulares.

Antropología simbólica e interpretativa

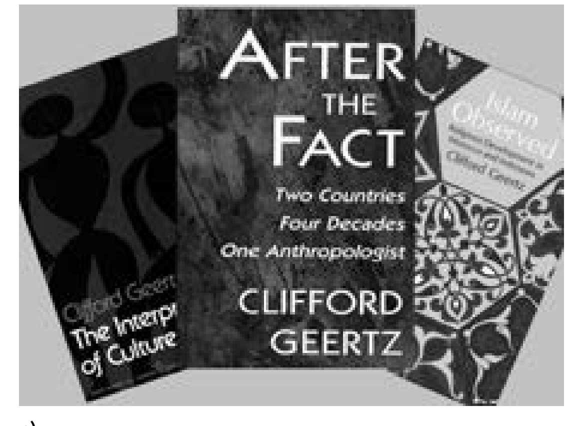
Víctor Turner fue colega de Max Gluckman en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, por tanto, miembro de la escuela de Manchester ya descrita, antes de mudarse a Estados Unidos, donde impartió cátedra en las universidades de Chicago y Virginia. Turner escribió varios libros y ensayos importantes acerca de rituales y símbolos. Su monografía *Schism and Continuity in an African Society* (*Cisma y continuidad en una sociedad africana*, 1957/1996) ilustra el interés por el conflicto y su resolución (mencionados líneas arriba) como características de la escuela de Manchester. *The Forest of Symbols* (*La selva de los símbolos*, 1967) es una colección de ensayos acerca de símbolos y rituales entre los nbembu de Zambia, donde Turner hizo su principal trabajo de campo; ahí examina cómo los símbolos y los rituales se usan para rectificar, regular, anticipar y evitar el conflicto. También revisa una jerarquía de significados de símbolos, desde sus significados y funciones sociales, hasta su interiorización dentro del individuo.

Turner reconoció vínculos entre la **antropología simbólica** (el estudio de los símbolos en sus contextos social y cultural), una escuela de la que fue pionero junto con Mary Douglas (1970), y otros campos como la psicología social, la psicología y el psicoanálisis. El estudio de los símbolos es tan relevante en el psicoanálisis, que su fundador, Sigmund Freud, también reconoció una jerarquía de símbolos, desde los potencialmente universales hasta los que tenían significado para individuos particulares y surgían durante el análisis y la interpretación de sus sueños. La antropología simbólica de Turner floreció en la Universidad de Chicago, donde otro gran proponente, David Schneider (1968), desarrolló un enfoque simbólico a la cultura estadounidense en su libro *American Kinship: A Cultural Account* (*El parentesco norteamericano: una descripción cultural*, 1968).

antropología simbólica
El estudio de símbolos en sus contextos social y cultural.

antropología interpretativa
El estudio de una cultura como un sistema de significados (Geertz).

En relación con la antropología simbólica, y también asociada con la Universidad de Chicago, y más tarde con la de Princeton, se encuentra la **antropología interpretativa**, cuyo principal defensor ha sido Clifford Geertz. Como se mencionó en el capítulo sobre "Cultura", Geertz definió ésta como las ideas basadas en el aprendizaje y los sím-



a)



b)

***a*) Tres libros del prominente y prolífico antropólogo Clifford Geertz (1926-2006): *The Interpretation of Cultures* (*La interpretación de las culturas*, el libro que estableció el campo de la antropología interpretativa); *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (*Después de la realidad: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*) e *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (*Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*).**
***b*) Geertz en 1998.**

bolos culturales. Durante la enculturación, los individuos interiorizan un sistema de significados y símbolos previamente establecidos. Usan este sistema cultural para definir su mundo, expresar sus sentimientos y realizar juicios.

La antropología interpretativa (Geertz, 1973, 1983) aborda las culturas como textos cuyas formas y, especialmente, significados deben descifrarse en contextos culturales e históricos particulares. El enfoque de Geertz recuerda la creencia de Malinowski de que la principal tarea del etnógrafo es "comprender el punto de vista del nativo y su relación con la vida, para darse cuenta de *su* visión de *su* mundo" (1922/1961, p. 25; itálicas de Malinowski). Desde la década de los setenta la antropología interpretativa ha considerado la tarea de describir e interpretar lo que es significativo para los nativos. Las culturas son textos que los nativos "leen" constantemente y los etnógrafos deben descifrar. De acuerdo con Geertz (1973), los antropólogos pueden elegir cualquier cosa en una cultura que les interese o involucre (como una pelea de gallos balinesa que él interpreta en un famoso ensayo), llenar los detalles y elaborarlos para informar a sus lectores acerca de los significados en dicha cultura. Los significados se transportan mediante formas simbólicas públicas, incluidas palabras, rituales y costumbres.

Estructuralismo

En antropología, el estructuralismo se asocia principalmente con Claude Lévi-Strauss, un prolífico y longevo antropólogo francés. El estructuralismo de Lévi-Strauss evolucionó a lo largo del tiempo, desde su interés temprano en las estructuras de los sistemas de parentesco y matrimonio, hasta su estudio posterior sobre la estructura de la mente humana. En este último sentido, el estructuralismo levistraussiano (1967) no se dirige a explicar las relaciones, temas y conexiones entre aspectos de la cultura, sino en descubrirlos.

El estructuralismo descansa en la creencia de Lévi-Strauss de que la mente humana posee ciertas características universales, que se originan en características comunes del cerebro del *Homo sapiens*. Tales estructuras mentales comunes conducen a la gente de todas partes a pensar de manera similar, independientemente de su sociedad o sus antecedentes culturales. Entre dichas características mentales universales se encuentran la necesidad de clasificar: de imponer orden sobre aspectos de la naturaleza, la relación de la gente con la naturaleza y las relaciones entre las personas.

agencia
Las acciones de los individuos, solos y en grupos, que crean y transforman la cultura.

Según Lévi-Strauss, un aspecto universal de la clasificación es la oposición, o el contraste. Aunque muchos fenómenos son continuos en lugar de separados, la mente debido a su necesidad de imponer orden, los trata como si fueran más diferentes de lo que son. Una de las formas más comunes de clasificación es el uso de la oposición binaria. Bueno y malo, blanco y negro, viejo y joven, alto y bajo son oposiciones que, de acuerdo con Lévi-Strauss, reflejan la necesidad humana universal de convertir las diferencias de grado en diferencias de tipo.

Lévi-Strauss aplicó sus suposiciones acerca de la clasificación y la oposición binaria a los mitos y cuentos populares. Demostró que tales narraciones están construidas de bloques más simples: estructuras elementales o "mitemas". Al examinar los mitos de diferentes culturas, Lévi-Strauss muestra que un cuento puede convertirse en otro mediante una serie de operaciones simples, por ejemplo, al hacer lo siguiente:

1. Convertir el elemento positivo de un mito en su negativo.
2. Invertir el orden de los elementos.
3. Sustituir un héroe masculino con una heroína.
4. Preservar o repetir ciertos elementos clave.

A través de esas operaciones, se puede demostrar que dos mitos aparentemente distintos son variaciones de una estructura común, esto es, son transformaciones uno de otro. Un ejemplo es el análisis de Lévi-Strauss (1967) de "Cenicienta", un cuento de amplia difusión cuyos elementos varían entre culturas vecinas. Mediante inversiones, oposiciones y negaciones mientras el cuento se narra, se vuelve a contar, difunde e incorpora dentro de las tradiciones de sociedades sucesivas, "Cenicienta" se convierte en "Ceniciento", junto con una serie de otras oposiciones (por ejemplo, padrastro en lugar de madrastra) relacionadas con el cambio en género de mujer a hombre.

Enfoques procesuales

Agencia

El estructuralismo ha sido criticado por ser demasiado formal e ignorar los procesos sociales. En el capítulo "Cultura" se vio que ésta convencionalmente se ve como el pegamento social transmitido a través de las generaciones, que liga a la gente mediante su pasado común. Más recientemente, los antropólogos llegaron a considerar a la cultura como algo que continuamente se crea y reelabora en el presente. La tendencia a valorar la cultura como una entidad en lugar de verla como un proceso que está cambiando. Los antropólogos contemporáneos enfatizan ahora cómo las acciones, las prácticas y las resistencias cotidianas pueden crear y reelaborar cultura (Gupta y Ferguson, 1997*b*). **Agencia** se refiere a las acciones que toman los individuos, tanto solos como en grupos, para formar y transformar las identidades culturales.

Teoría de la práctica

El enfoque de la cultura conocido como *teoría de la práctica* (Ortner, 1984) reconoce que los individuos

dentro de una sociedad o cultura tienen diversos motivos e intenciones, y diferentes grados de poder e influencia. Tales contrastes pueden asociarse con el género, la edad, la etnicidad, la clase y otras variables sociales. La teoría de la práctica centra su atención en cómo un grupo tan diverso de individuos influye y transforma el mundo en el que vive mediante sus acciones y prácticas. La teoría de la práctica reconoce una relación recíproca entre cultura e individuo. La cultura da forma a cómo los individuos experimentan y responden a los eventos externos, pero los individuos también cobran un papel activo en cómo funciona y cambia la sociedad. La teoría de la práctica reconoce tanto las restricciones sobre los individuos como la flexibilidad y variabilidad de las culturas y los sistemas sociales. Teóricos de la práctica conocidos son Sherry Ortner, antropóloga estadounidense, y Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, teóricos francés y británico, respectivamente.

Leach

Algunas de las semillas de la teoría de la práctica, en ocasiones también llamada teoría de la acción (Vincent, 1990), pueden rastrearse hasta el antropólogo británico Edmund Leach, quien escribió un libro influyente *Political Systems of Highland Burma* (*Sistemas políticos de la Alta Birmania*, 1954/1970). Inspirado por el teórico social italiano Vilfredo Pareto, Leach centró su atención en cómo los individuos trabajan para lograr el poder y cómo sus acciones pueden transformar la sociedad. En los montes Kachin de Birmania, ahora Myanmar, Leach identificó tres formas de organización sociopolítica, que él llamó *gumlao, gumsa* y Shan. Leach hizo una aseveración muy importante al considerar una perspectiva regional en vez de una local. Los kachines participaban en un sistema regional que incluía las tres formas de organización. Leach demostró cómo coexistían e interactuaban, como formas y posibilidades conocidas por todos, en la misma región. También demostró cómo los kachins utilizaban creativamente las luchas de poder, por ejemplo, para convertir la organización *gumlao* en *gumsa*, y cómo negociaban sus propias identidades dentro del sistema regional. Leach introdujo los procesos en los modelos formales del funcionalismo estructural. Al centrarse en el poder y cómo los individuos lo conseguían y usaban, demostró el papel creativo del individuo en la transformación de la cultura.

Teoría del sistema mundial y economía política

La perspectiva regional de Leach no fue muy diferente de otro desarrollo en la misma época. Julian Steward, del que hablamos como neoevolucionista, se unió a la facultad de la Universidad de Columbia en 1964, y ahí trabajó con muchos estudiantes graduados, incluidos Eric Wolf y Sidney Mintz. Steward, Mintz, Wolf y otros planearon y realizaron un proyecto de investigación en equipo en Puerto Rico, descrito en el volumen de Steward *The People of Puerto Rico* (1956). Este proyecto es un ejemplo de un giro de la antropología, posterior a la Segunda Guerra Mundial, y que se aleja de las sociedades "primitivas" y no industriales, asumidas aisladas y autónomas, para adentrarse a las sociedades contemporáneas reconocidas como forjadas por el colonialismo y que participan plenamente en el moderno sistema mundial. El equipo estudió comunidades en diferentes partes de Puerto Rico. Los sitios de campo se eligieron como muestras de eventos y adaptaciones importantes, como la plantación de azúcar, en la historia de la isla. El enfoque enfatizó la economía, la política y la historia.

Wolf y Mintz a lo largo de sus carreras conservaron su interés por la historia. Wolf escribió el clásico moderno *Europe and the People without History* (*Europa y la gente sin historia*, 1982), que veía a los locales, como los nativos americanos, en el contexto de eventos del sistema mundial, como el comercio de pieles en Norteamérica. Wolf se centró en cómo tal "gente sin historia" (es decir: personas no letradas, que carecían de historias escritas propias) participaba y era transformada por el sistema mundial y la expansión del capitalismo. El libro *Sweetness and Power* (*Dulzura y poder*, 1985) de Mintz es otro ejemplo de antropología histórica que se enfoca en la **economía política** (la red de relaciones económicas y poder entrelazadas). Mintz rastrea la domesticación y dispersión del azúcar, su papel transformador en Inglaterra e impacto sobre el Nuevo Mundo, donde se convierte en la base de las economías de las plantaciones basadas en la esclavitud del Caribe y Brasil. Tales obras en economía política ilustran un movimiento de la antropología hacia la interdisciplinariedad, y se apoyan en otros campos académicos, como la historia y la sociología. Cualquier enfoque del sistema mundial en antropología tendrá que poner atención a los escritos del sociólogo Immanuel Wallerstein acerca de la teoría del sistema mundial, incluido su modelo de núcleo, periferia y semiperiferia, como se estudia en el capítulo "El sistema mundial y el colonialismo". Sin embargo, los enfoques del sistema mundial en antropología son criticados por destacar en exceso la influencia de los extranjeros, y por poner insuficiente atención a las acciones transformadoras de "la gente sin historia". La tabla recapitulación 3.2 contiene esto y otras grandes perspectivas teóricas e identifica las palabras clave asociadas con ellas.

economía política
La red de relaciones económicas y de poder entrelazadas en la sociedad.

Cultura, historia, poder

Los enfoques más recientes en antropología histórica, aunque comparten un interés por el poder con los teóricos del sistema mundial, se enfocan más en la agencia local, las acciones transforma-

doras de los individuos y grupos dentro de las sociedades colonizadas. El trabajo de archivo ha sido prominente en la antropología histórica reciente, particularmente en áreas como Indonesia, donde los archivos colonial y poscoloniales contienen valiosa información acerca de las relaciones entre colonizadores y colonizados y las acciones de varios actores en el contexto colonial. Los estudios de cultura, historia y poder han girado enormemente en torno al trabajo de teóricos sociales europeos como Antonio Gramsci y Michel Foucault.

Gramsci (1971) desarrolló el concepto de *hegemonía* para un orden social estratificado en el que los subordinados acatan la dominación al interiorizar los valores de sus gobernantes y aceptar la dominación como "natural". Tanto Pierre Bourdieu (1977) como Foucault (1979) afirmaron que es más fácil dominar a la gente en sus mentes que tratar de controlar sus cuerpos. Las sociedades contemporáneas han diseñado varias formas de control social además de la violencia física. En ellas se incluyen técnicas de persuasión, coerción y manejo de gente y monitoreo, así como registro de sus creencias, comportamientos, movimientos y contactos. Los antropólogos interesados en cultura, historia y poder, como Ann Stoler (1995 y 2002), examinaron los sistemas de poder, dominación, acomodación y resistencia en diversos contextos, incluidas colonias, poscolonias y otros contextos estratificados.

ANTROPOLOGÍA HOY

Los primeros antropólogos estadounidenses, como Morgan, Boas y Kroeber, se interesaron y realizaron aportaciones a más de una subdisci-

RECAPITULACIÓN 3.2 Cronología y obras clave en la teoría antropológica

ENFOQUE TEÓRICO	AUTORES CLAVE Y OBRAS
Cultura, historia, poder	Ann Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power* (2002); Frederick Cooper y Ann Stoler, *Tensions of Empire* (1997)
Crisis de representación/posmodernismo	Jean François Lyotard, *The Postmodern Explained* (1993); George Marcus y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (1986)
Teoría de la práctica	Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties" (1984); Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1977)
Teoría de sistema mundial/economía política	Sidney Mintz, *Sweetness and Power* (1985); Eric Wolf, *Europe y the People without History* (1982)
Antropología feminista	Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women* (1975); Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, *Women, Culture, and Society* (1974)
Materialismo cultural	Marvin Harris, *Cultural Mterialism* (1979), Rise of Anthropological Theory (1968)
Antropología interpretativa	Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures* (1973)*
Antropología simbólica	Mary Douglas, *Purity and Danger* (1970); Victor Turner, *Forest of Symbols* (1967)*
Estructuralismo	Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (1967)*
Neoevolucionismo	Leslie White, *Evolution of Culture* (1959); Julian Steward, *Theory of Culture Change* (1955)
Escuela de Manchester y Leach	Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (1957); Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (1954)
Culturología	Leslie White, *Science of Culture* (1949)*
Configuracionismo	Alfred Kroeber, *Configurations of Cultural Growth* (1944); Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935); Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934)
Funcionalismo estructural	A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (1962)*; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (1940)
Funcionalismo	Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture* (1944)*, *Argonauts of the Western Pacific* (1922)
Particularismo histórico	Franz Boas, *Race, Language, and Culture* (1940)*
Evolucionismo unilineal	Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* (1877); Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, (1871)

*Incluye ensayos escritos en fechas anteriores.

plina. Si ha existido una sola tendencia dominante en la antropología desde los años sesenta, ésta ha sido una creciente especialización. Durante la década de los sesenta, cuando el autor asistió a la escuela de graduados en la Universidad de Columbia, tuvo que estudiar y presentar exámenes en las cuatro subdisciplinas. Esto ha cambiado. Todavía existen fuertes departamentos de antropología que mantienen dichas disciplinas, pero hay muchos y excelentes departamentos que carecen de uno o más de las subdisciplinas. Los departamentos que mantienen la tradición de las cuatro subdisciplinas, como el de la Universidad de Michigan, todavía requieren cursos y enseñan experiencia a través de ellas, pero los estudiantes graduados deben elegir la especialización en una en particular y aplicar exámenes en la que escogen. En la antropología boasiana, las cuatro subdisciplinas compartían una sola suposición teórica acerca de la plasticidad humana. En la actualidad, después de la especialización, las teorías que guían las subdisciplinas difieren. En la antropología biológica persisten paradigmas evolutivos de diverso tipo que siguen siendo dominantes en arqueología. Dentro de la antropología cultural, los enfoques evolutivos han proliferado desde hace décadas.

La etnografía también se ha vuelto más especializada. Los antropólogos culturales ahora se dirigen al campo con un problema específico en mente, en vez de con la meta de producir una etnografía holística, una explicación completa de una cultura dada, como trataron de hacer Morgan y Malinowski cuando estudiaron, respectivamente, a los iroqueses y a los pobladores de las islas Trobriand. Boas, Malinowski y Mead iban a alguna parte y permanecían ahí un tiempo, estudiando la cultura local. En la actualidad, el campo se ha expandido para incluir sistemas regionales y nacionales, y el movimiento de la gente, como los inmigrantes y las diásporas, a través de las fronteras nacionales. Muchos antropólogos ahora siguen los flujos de gente, de la información, las finanzas y los medios de comunicación a múltiples sitios. Tal movimiento ha sido posible por los avances en el transporte y la comunicación.

Sin embargo, con tanto tiempo en movimiento y con la necesidad de ajustarse a diversos sitios de campo y contextos, la riqueza de la etnografía tradicional puede disminuir.

La antropología también atestiguó una crisis en la representación: preguntas acerca del papel del etnógrafo y de la naturaleza de la autoridad etnográfica. ¿Qué derecho tienen los etnógrafos para representar a la gente o cultura a la que no pertenecen? Algunos argumentan que las explicaciones de los miembros del grupo son más valiosas y apropiadas que los estudios de los extranjeros, porque los antropólogos nativos no sólo conocen la cultura mejor, sino también deben estar a cargo de representar su cultura al público. Para reflejar las tendencias recién descritas, la AAA (Asociación Americana de Antropología) ahora cuenta con todo tipo de subgrupos. Al comienzo, sólo había antropólogos dentro de la AAA. Ahora hay grupos que representan la antropología biológica, la arqueología y lingüística, la antropología cultural y aplicada, así como docenas de grupos formados en torno a intereses e identidades particulares. Dichos grupos representan la antropología psicológica, la antropología urbana, cultura y agricultura, antropólogos en pequeños colegios, antropólogos del Medio Oeste, antropólogos jubilados, antropólogos lesbianas y homosexuales, antropólogos latinos, etcétera. Muchos de los grupos basados en identidades aceptan la premisa de que sus miembros están mejor calificados para estudiar los conflictos y temas que involucra dicho grupo que los exteriores al mismo.

La ciencia en sí puede ser desafiada. Los escépticos argumentan que la ciencia no puede ser confiable porque la realizan los científicos. Todos los científicos, dicen los escépticos, provienen de antecedentes individuales o culturales particulares que evitan la objetividad, lo que conduce a explicaciones artificiales y sesgadas que no cobran más valor que las de los miembros del grupo que no son científicos.

¿Qué tiene que hacerse si, como el autor, se comparte la visión de Mead de la antropología como una ciencia humanista de valor único para comprender y mejorar la condición humana? Uno debe tratar de permanecer alerta de sus prejuicios y de la incapacidad total de escapar a ellos. La mejor elección científica parecería ser una combinación de la meta perpetua de la objetividad, con el escepticismo acerca de la capacidad para lograrlo.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Los métodos etnográficos incluyen observación, construcción de *rapport*, observación participante, entrevistas, genealogías, trabajo con informantes clave, historias de vida e investigación longitudinal. Los etnógrafos no manipulan sistemáticamente a sus sujetos o realizan experimentos. En vez de ello, trabajan en comunidades reales y forman relaciones personales con individuos locales conforme estudian sus vidas.

2. Una guía de entrevista es un formato que un etnógrafo completa conforme visita una serie de hogares. La cédula organiza y guía cada entrevista, y garantiza que la información comparable se recopile de todas las personas. Los informantes culturales clave enseñan acerca de áreas particulares de la vida local. Las historias de vida dramatizan el hecho de que los portadores de la cultura son los individuos. Tales estudios de caso documentan las experiencias personales con la cultura y el cambio cultural. La información genealógica es particularmente útil en las sociedades donde los principios de parentesco y el matrimonio organizan la vida social y política. Los enfoques emic se enfocan en las percepciones y explicaciones de los nativos. Los enfoques etic dan prioridad a las observaciones y conclusiones propias del etnógrafo. La investigación longitudinal es el estudio sistemático de un área o sitio a través del tiempo. Las fuerzas del cambio con frecuencia son muy penetrantes y complejas para ser comprendidas por un sólo etnógrafo. La investigación antropológica puede realizarse en equipos y en múltiples sitios. Los extranjeros, flujos, vínculos y personas en movimiento ahora se incluyen en el análisis etnográfico.

3. De manera tradicional, los antropólogos trabajaban en sociedades a escala pequeña; los sociólogos, en las naciones modernas. Para estudiar estos diferentes tipos de sociedades se desarrollaron distintas técnicas. Los científicos sociales que trabajan en sociedades complejas usan la investigación por encuestas para hacer muestras y dar cuenta de cómo varían. Los antropólogos realizan su trabajo de campo en comunidades y estudian la totalidad de la vida social. Los sociólogos estudian muestras para hacer inferencias acerca de una población más grande. Con frecuencia, los sociólogos se interesan en las relaciones causales entre un número muy pequeño de variables. Los antropólogos usualmente se preocupan más por la interconectividad de todos los aspectos de la vida social. La diversidad de la vida social en las naciones modernas y urbanas requiere procedimientos de encuesta social. Sin embargo, los antropólogos agregan la intimidad e investigación directa que caracteriza a la etnografía.

4. Las perspectivas evolutivas, en especial las de Morgan y Tylor, dominaron la antropología naciente, que surgió durante la última mitad del siglo XIX. El comienzo de la siguiente centuria atestiguó varias reacciones al evolucionismo del XIX. En Estados Unidos, Boas y sus seguidores rechazaron la búsqueda de etapas evolutivas en favor de un enfoque histórico que rastreara los préstamos entre las culturas y la difusión de los rasgos culturales a través de áreas geográficas. En Gran Bretaña, los funcionalistas, como Malinowski y Radcliffe-Brown, abandonaron la historia conjetural en favor de estudios de sociedades vivas actuales. Funcionalistas y boasianos por igual vieron las culturas como integradas y estructuradas. Los funcionalistas especialmente vieron las sociedades como sistemas en los que partes diversas trabajaban en conjunto para mantener el todo. Una forma de funcionalismo persiste en la visión ampliamente aceptada de que existen sistemas sociales y culturales cuyas partes constitutivas están funcionalmente relacionadas, de modo que, cuando una parte cambia, otras también lo hacen.

5. A mediados del siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, y conforme terminaba el colonia-

lismo, hubo un interés reanimado en el cambio, incluidos los nuevos enfoques evolutivos. Algunos antropólogos desarrollaron enfoques simbólicos e interpretativos para descubrir patrones de símbolos y significados dentro de las culturas. Hacia la década de los ochenta, los antropólogos se interesaron más en la relación entre la cultura y el individuo, así como en el papel de la acción humana (agencia) en la transformación de la cultura. También hubo un resurgimiento de los enfoques históricos, incluidos los que veían a las culturas locales en relación con el colonialismo y el sistema mundial.

6. La antropología contemporánea está marcada por una especialización creciente sobre temas e identidades especiales. Como reflejo de tal especialización, algunas universidades se han alejado de la visión holística biocultural de la antropología que se refleja en este libro. Sin embargo, dicha visión boasiana de la antropología como una disciplina de cuatro subcampos (incluidas las antropologías biológica, arqueológica, cultural y lingüística) todavía impera en muchas universidades.

Términos clave

agencia 76
antropología interpretativa 75
antropología simbólica 75
cédula de entrevista 58
configuracionismo 71
cuestionario 58
diacrónico 70
economía política 77
emic 59
etic 59
evolucionismo unilineal 67
funcionalismo 69
historia de vida 59
informante cultural 59
informantes culturales clave 59
investigación longitudinal 60
investigación por encuestas 63
materialismo cultural 73
método genealógico 58
muestra 63
muestra aleatoria 63
particularismo histórico 68
sincrónico 70
sociedades complejas 63
superorgánico 74
variables 63

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. De los siguientes enunciados acerca de la etnografía, indique cuál es falso.
   a) Puede involucrar observación participante e investigación por encuestas.
   b) Bronislaw Malinowski fue uno de sus primeros practicantes influyentes.
   c) Tradicionalmente se practicaba en sociedades no occidentales y a pequeña escala.
   d) Los antropólogos contemporáneos la rechazan como demasiado formal y por ignorar los procesos sociales.
   e) Es la estrategia distintiva de la antropología.

2. En el campo, los etnógrafos luchan por establecer *rapport*,
   a) y, si fracasan, la siguiente opción es pagarle a la gente para que hable acerca de su cultura.
   b) un cronograma que establece cuándo se entrevistará a cada miembro de la comunidad.
   c) una relación de trabajo respetuosa y formal con los líderes políticos de la comunidad.
   d) también conocida como actitud relativista cultural.
   e) una buena relación de trabajo amistosa, con base en el contacto personal.

3. Señale el nombre del antropólogo que se refirió a los patrones culturales diarios como "los imponderables de la vida nativa y del comportamiento típico"
   a) Franz Boas.
   b) Marvin Harris.
   c) Clifford Geertz.
   d) Bronislaw Malinowski.
   e) Margaret Mead.

4. Dada la importancia de las relaciones de parentesco y matrimonio en las sociedades no industriales, indique cuál de las siguientes técnicas se desarrolló específicamente para su estudio.
   a) Historia de vida.
   b) Observación participante.
   c) Cédula de entrevista.
   d) Análisis de redes.
   e) Método genealógico

5. De los siguientes aspectos, indique cuál significó un cambio importante en la historia de la etnografía:
   a) Mayor cantidad de etnografías se realizan acerca de personas en las naciones occidentales industrializadas.

b) Los etnógrafos ahora sólo usan técnicas cuantitativas.
c) Los etnógrafos han comenzado a trabajar para gobiernos coloniales.
d) Los etnógrafos han dejado de usar el formato estándar de cuatro miembros, porque perturba a los informantes.
e) Ahora hay menos etnógrafos nativos.

6. Todo lo siguiente es cierto acerca de la etnografía, *excepto*:
   a) Tradicionalmente estudia comunidades completas.
   b) Por lo general se enfoca en un pequeño número de variables dentro de una población muestra.
   c) Se basa en trabajo de campo de primera mano.
   d) Es más personal que la investigación por encuestas.
   e) Tradicionalmente se realiza en sociedades no industriales a pequeña escala.

7. De las siguientes razones indique cuál es una de las ventajas que tiene la guía de entrevista sobre una encuesta basada en cuestionarios:
   a) Las guías de entrevista se apoyan en respuestas muy cortas, por tanto, son más útiles cuando se tiene menos tiempo.
   b) Los cuestionarios no son estructurados, de modo que los informantes pueden desviarse del tema del que se quiere hablar.
   c) Las guías de entrevista permiten a los informantes hablar acerca de lo que ellos ven como importante.
   d) Las guías de entrevista están mejor adaptadas a las sociedades urbanas complejas donde la mayoría de la gente puede leer.
   e) Los cuestionarios son emic, y las guías de entrevista son etic.

8. Para reflejar el mundo de hoy, en el que las personas, las imágenes y la información se mueven como nunca antes, la etnografía:
   a) Se ha vuelto cada vez más difícil para los antropólogos preocupados por salvar las culturas aisladas e intactas alrededor del planeta.
   b) Se han tornado menos útil y valiosa para comprender la cultura.
   c) Se ha vuelto más tradicional, dada la preocupación de los antropólogos por defender las raíces de la disciplina.
   d) Requiere que los investigadores permanezcan en el mismo sitio durante más de tres años.
   e) De manera creciente es multisitio y multitemporal, integra análisis de organizaciones y fuerzas externas para entender los fenómenos locales.

9. Todo lo siguiente es cierto acerca del enfoque de cuatro subdisciplinas de la antropología, *excepto*:
   a) Boas es el padre de la antropología estadounidense de cuatro subdisciplinas.
   b) Inicialmente su interés fueron los nativos americanos: sus culturas, historias, lenguas y características físicas.
   c) En Estados Unidos existen importantes departamentos de antropología de cuatro subcampos, pero algunos programas respetados carecen de uno o más de ellos.
   d) Históricamente, la antropología de cuatro campos se ha vuelto sustancialmente menos orientada.
   e) Rechazó la idea de la evolución unilineal, que supuso que había una línea o ruta a través de la cual todas las sociedades tenían que evolucionar.

10. En antropología, la crisis en las representaciones se refiere a:
   a) El estudio de los símbolos en su contexto social y cultural.
   b) Cuestiones acerca del papel del etnógrafo y la naturaleza de la autoridad etnográfica.
   c) La crítica de Durkheim de la antropología simbólica.
   d) La técnica etnográfica que desarrolló Malinowski durante su trabajo de campo en las islas Trobriand.
   e) El problema de imagen de la disciplina que la ha hecho menos popular entre los estudiantes universitarios.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. Un _________________________ es un experto que enseña al etnógrafo acerca de un aspecto particular de la vida local.
2. Como una de las prácticas características de la investigación de campo del etnógrafo, el método _________________ es una técnica que usa diagramas y símbolos para registrar conexiones de parentesco.
3. Un enfoque ________________ aborda las sociedades como existen en un punto en el tiempo, mientras que un enfoque ________________ estudia las sociedades a través del tiempo.

4. A comienzos del siglo XX, el influyente sociólogo francés ___________________________ propuso una nueva ciencia social que se basaría en el estudio de _________________________ , analíticamente distinta de los individuos de cuyo comportamiento se inferían dichos hechos.
5. ___________________ , un enfoque teórico que intenta descubrir relaciones, temas y conexiones entre aspectos de la cultura, culpado de ser demasiado formal y de ignorar los procesos sociales. Los antropólogos contemporáneos enfatizan ahora cómo las acciones, prácticas o resistencias cotidianas pueden crear y reelaborar cultura. _____________________ se refiere a las acciones que los individuos realizan, tanto solos como en grupos, para formar y transformar las identidades culturales.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Cuáles considera usted que son las fortalezas y debilidades de la etnografía, en comparación con la investigación por encuestas? ¿Cuál ofrece datos más precisos? ¿Uno puede ser mejor para plantear preguntas, mientras el otro es mejor para encontrar respuestas? ¿O depende del contexto de la investigación?
2. ¿En qué sentido la investigación antropológica es comparativa? ¿Cómo abordan los antropólogos el conflicto de la comparación? ¿Qué es lo que comparan (cuáles son sus unidades de análisis)?
3. Desde su perspectiva, ¿la antropología es una ciencia? ¿Cómo los antropólogos abordaron históricamente esta pregunta?
4. Históricamente, ¿cómo los antropólogos estudian la cultura? ¿Cuáles son las tendencias contemporáneas en el estudio de aquélla, y cómo cambiaron la forma en la que los antropólogos realizan sus investigaciones?
5. ¿Las teorías examinadas en este capítulo se relacionan con las que ha estudiado en otros cursos? ¿Cuáles cursos y teorías? ¿Dichas teorías son más científicas o humanistas, o algo intermedio?

Opción múltiple: 1. (D); 2. (E); 3. (D); 4. (E); 5. (A); 6 (B); 17. (C); 8. (E); 9. (D); 10. (B); **Llene los espacios:** 1. informante cultural clave; 2. genealógico; 3. sincrónico, diacrónico; 4. Emile Durkheim, hechos sociales; 5. Estructuralismo, Agencia.

Lecturas adicionales sugeridas

Angrosino, M. V., ed.
2007 *Doing Cultural Anthropology: Projects for Ethnographic Data Collection,* 2a. ed. Long Grove, IL: Waveland. Cómo conseguir datos etnográficos.

Bernard, H. R.
2006 Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Methods, 4a. ed. Walnut Creek, CA: AltaMira. Expansión de un texto clásico acerca de métodos de investigación en antropología cultural.

Chiseri-Strater, E., y B. S. Sunstein
2007 *Fieldworking: Reading and Writing Research,* 3a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Formas de evaluar y presentar datos de investigación.

Harris, M.
2001 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* Walnut Creek, CA: AltaMira. Un materialista cultural examina el desarrollo de la teoría antropológica.

McGee, R. J., y R. L. Warms
2008 *Anthropological Theory: An Introductory History,* 4a. ed. Boston: McGraw-Hill. Recopilación de artículos clásicos acerca de teoría antropológica desde el siglo XIX.

Spradley, J. P.
1979 *The Ethnographic Interview.* Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich. Discusión del método etnográfico, con énfasis en el descubrimiento de categorías, significados y comprensiones localmente significativos.

- ¿Cómo el cambio puede ser malo?
- ¿Cómo puede aplicarse la antropología a la medicina, la educación y los negocios?
- ¿Cómo el estudio de la antropología encaja en una trayectoria profesional?



En Bangladesh, una trabajadora de la salud (vestida de turquesa) explica cómo suministrar líquidos para rehidratar a niños enfermos de diarrea. Los planificadores inteligentes, incluidos los de la salud pública, ponen atención a la demanda local —lo que la gente necesita— como recurso para reducir la mortalidad infantil.

4 Aplicación de la antropología



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿El cambio es bueno? La idea de que la innovación es deseable es casi axiomática e incuestionable en la cultura estadounidense, especialmente en el campo de la publicidad. De acuerdo con resultados de encuestas, en noviembre de 2008, los estadounidenses votaron por el cambio en números récord. "Nuevo y mejorado" es un slogan que se escucha en todo momento, con mucha más frecuencia que "siempre igual". ¿Qué cree usted que sea mejor: el cambio o el *statu quo*?

Eso "nuevo" que no siempre está "mejorado" es una lección dolorosa que aprendió la empresa Coca-Cola Company (TCCC) en 1985, cuando cambió la fórmula de su principal bebida gaseosa e introdujo "New Coke". Después de un alboroto nacional, con hordas de consumidores protestando, TCCC trajo de vuelta la antigua, familiar y confiable Coca-Cola bajo el nombre "Coca-Cola Classic", que florece en la actualidad. New Coke, ahora cosa del pasado, ofrece un caso clásico de cómo no se debe tratar a los consumidores. TCCC intentó un *cambio desde arriba* (un cambio iniciado en la parte superior de una jerarquía en lugar de inspirado por la gente más afectada por él). Los consumidores no pidieron a TCCC cambiar su producto; los ejecutivos tomaron la decisión.

Los ejecutivos de negocios, como quienes elaboran políticas públicas, operan organizaciones que ofrecen bienes y servicios a la gente. El campo de investigación de mercado, que emplea un buen número de antropólogos, se basa en la necesidad de apreciar lo que los clientes reales y potenciales hacen, piensan y quieren. Los planificadores inteligentes estudian y escuchan a la gente para determinar la *demanda local*. En general, lo que funciona bien (si se supone que no es discriminatorio o ilegal) se debe mantener, alentar, ajustar y fortalecer. Si algo está mal, ¿cómo se puede corregir? ¿Qué cambios quieren las personas, y cuáles personas los desean? ¿Cómo se puede resolver el conflicto entre deseos y necesidades? La antropología aplicada ayuda a responder dichas preguntas, cruciales para comprender si el cambio es necesario y cómo va a funcionar.

La innovación triunfa cuando es culturalmente adecuada. Este axioma de la antropología aplicada puede guiar la expansión internacional de los programas dirigidos al cambio social y económico, así como a los negocios. Cada vez que una organización se expande a una nueva nación debe prever una estrategia cultural adecuada y ajustada al nuevo escenario. En su expansión internacional, compañías tan diversas como McDonald's, Starbucks y Ford aprendieron que pueden hacer más dinero si se adecuan a los hábitos locales, en vez de tratar de americanizarlos.

La **antropología aplicada** es una de las dos dimensiones de la antropología, la otra es la antropología teórica/académica. La antropología aplicada o *práctica*, usa datos, perspectivas, teorías y métodos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas contemporáneos que involucran el comportamiento humano y las fuerzas, condiciones y contextos sociales y culturales. Por ejemplo, los antropólogos médicos trabajan como intérpretes culturales en programas de salud pública, de modo que facilitan su ajuste a la cultura local. Muchos antropólogos aplicados trabajan para o con agencias de desarrollo internacional, como el Banco Mundial y la U. S. Agency for International Development (USAID). En Estados Unidos, la gente especializada en el estudio de la basura (en inglés, *garbologist*) ayuda a la Environmental Protection Agency, la industria papelera y las asociaciones de empacado y comercio. La arqueología también se aplica en la administración del patrimonio cultural y en la preservación histórica. Los antro-

RECAPITULACIÓN 4.1 Los cuatro subcampos y dos dimensiones de la antropología

SUBCAMPOS DE LA ANTROPOLOGÍA (ANTROPOLOGÍA ACADÉMICA)	EJEMPLO DE APLICACIÓN (ANTROPOLOGÍA APLICADA)
Antropología cultural	Antropología del desarrollo
Antropología arqueológica	Gestión de patrimonio cultural (GPC)
Antropología biológica o física	Antropología forense
Antropología lingüística	Estudio de la diversidad lingüística en los salones de clase

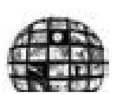


Como otros antropólogos forenses, la Dra. Kathy Reichs (en la imagen) y su *alter ego*, Temperance Brennan, trabajan con la policía, médicos forenses, los juzgados y organizaciones internacionales para identificar víctimas de crímenes, accidentes, guerras y terrorismo. Brennan es la heroína de varias novelas de Reichs, así como de la serie de TV *Bones*, que debutó en Fox en 2005.

pólogos físicos trabajan en salud pública, nutrición, asesoría genética, abuso de sustancias, epidemiología, envejecimiento y enfermedades mentales. Los antropólogos forenses trabajan con la policía, con médicos forenses, en los juzgados y organizaciones internacionales para identificar a víctimas de crímenes, accidentes, guerras y terrorismo. Los antropólogos lingüistas estudian las interacciones médico-paciente y muestran cómo las diferencias en el idioma influyen sobre el aprendizaje en el salón de clase. La meta de quienes se dedican a la antropología aplicada es encontrar formas humanas y efectivas para ayudar a las personas de la localidad. La tabla recapitulación 4.1 menciona las dos dimensiones y los cuatro subcampos de la antropología que se introdujeron en el primer capítulo .

antropología aplicada Uso de la antropología para resolver problemas contemporáneos.

Una de las herramientas más valiosas de la antropología aplicada es el método etnográfico. Los etnógrafos estudian a las sociedades de manera directa, al vivir con personas ordinarias y aprender de ellas. Los etnógrafos son observadores participantes y toman parte en los eventos que estudian, con la finalidad de comprender el pensamiento y el comportamiento locales. Los antropólogos aplicados usan técnicas etnográficas tanto en escenarios extranjeros como nacionales. Otros participantes "expertos" en los programas de cambio social se limitan a platicar con funcionarios, leer reportes y copiar estadísticas. Sin embargo, probablemente la primera búsqueda del antropólogo aplicado sea alguna variante de "lléveme con las personas de la localidad". Se sabe que la gente debe tener un papel activo en los cambios que los afectan y que "la gente" posee información de la que carece "el experto".



vivir la antropología VIDEOS

Desenterrar el mal: arqueología para hacer justicia

Este video presenta al arqueólogo Richard Wright y su equipo de 15 arqueólogos y antropólogos forenses que trabajaban "para hacer justicia" en Bosnia-Herzegovina en 1998. El video se centra en la excavación de una fosa común en que fueron sepultados alrededor de 660 civiles asesinados durante el conflicto que siguió a la disolución de Yugoslavia. Wright y sus colaboradores trabajaron con la comunidad internacional para ofrecer evidencia de crímenes de guerra. Tales pruebas condujeron a las condenas de criminales de guerra. ¿Por qué Wright estaba nervioso con este trabajo? Compare la labor forense que se muestra aquí con la discusión de la antropología forense en este capítulo.

La teoría antropológica, el cuerpo de los hallazgos y las generalizaciones de los cuatro subcampos, también guían a la antropología aplicada. La perspectiva holística de la antropología (su interés en la biología, la sociedad, la cultura y el lenguaje) permite la evaluación de muchos conflictos que afectan a la gente. La teoría auxilia a la práctica y ésta a su vez alimenta a la teoría. Conforme se comparan la política y los programas de cambio social, aumenta la comprensión de causa y efecto. Se agregan nuevas generalizaciones acerca del cambio cultural a las descubiertas en las culturas tradicionales y ancestrales.

PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Primeras aplicaciones

La aplicación era una preocupación central de los primeros antropólogos en Gran Bretaña (en el contexto del colonialismo) y Estados Unidos (con un enfoque en la política hacia los nativos americanos). Antes de tomar en cuenta lo nuevo, se deben considerar ciertos peligros de lo antiguo. Para el imperio británico, específicamente sus colonias africanas, Malinowski (1929*a*) propuso que la "antropología práctica" (su término para la antropología aplicada colonial) debe centrarse en el proceso de "occidentalización": la difusión de la cultura europea en las sociedades tribales. Malinowski no cuestionó la legitimidad del colonialismo ni el papel del antropólogo para hacerlo funcionar. No vio nada malo en ayudar a los regímenes coloniales al estudiar la posesión y el uso de la tierra para recomendar cuánto debían conservar los locales y cuánto conseguirían los europeos. El punto de vista de Malinowski es un ejemplo de la relación histórica entre la antropología incipiente, particularmente en Europa, y el colonialismo (Maquet, 1964).

Durante la Segunda Guerra Mundial, los antropólogos estadounidenses estudiaron la "cultura (japonesa y alemana) a distancia" con la intención de predecir el comportamiento de los enemigos de su país. Después de dicho conflicto, los antropólogos aplicados trabajaron en las islas del Pacífico para promover la cooperación, a nivel local, con las políticas estadounidenses en varios territorios dependientes.

Antropologías académica y aplicada

La antropología aplicada no desapareció durante las décadas de 1950 y 1960, pero la académica tuvo su mayor crecimiento después de la Segunda Guerra Mundial. El *baby boom*, que comenzó en 1946 y alcanzó su pico en 1957, alimentó la expansión del sistema educativo estadounidense, por tanto, de empleos académicos. Se abrieron universidades de pregrado, comunitarias y de cuatro años, y la antropología se convirtió en una parte estándar del curriculo universitario. Durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, la mayoría de los antropólogos estadounidenses eran profesores universitarios, aunque algunos todavía trabajaban en agencias y museos.

La era de la antropología académica continuó a lo largo de la década de los setenta. En especial durante la guerra de Vietnam, los estudiantes de pregrado acudieron en masa a las clases de antropología para aprender acerca de otras culturas. Los alumnos estaban especialmente interesados en el sureste asiático, cuyas sociedades indígenas eran perturbadas por la guerra. Muchos antropólogos protestaron contra el aparente desinterés de las superpotencias por las vidas, los valores, las costumbres y los sistemas sociales no occidentales.

Durante los años setenta, y cada vez más desde entonces, los antropólogos —aunque la mayoría todavía trabajaba en la academia— encontraron empleos en organizaciones internacionales, gobiernos, negocios, hospitales y escuelas. Este cambio hacia la aplicación, aunque sólo parcial, benefició a la profesión. Forzó a los antropólogos a considerar la amplitud del



Durante la guerra de Vietnam, muchos antropólogos protestaron por el descuido de las superpotencias hacia los valores, las costumbres, los sistemas sociales y la vida de los pueblos nativos. En 1965 muchos antropólogos asistimos en la Universidad de Columbia a un seminario nocturno contra la guerra.

campo social y las implicaciones de sus investigaciones.

Antropología aplicada hoy

En la actualidad, la mayoría de los antropólogos aplicados ven su trabajo como radicalmente alejado de la perspectiva colonialista. La antropología aplicada moderna, por lo general, se percibe como una profesión de ayuda, dedicada a auxiliar a los locales, pues los antropólogos denuncian la privación de derechos en los foros políticos internacionales. Sin embargo, los antropólogos aplicados también resuelven problemas para clientes que no son pobres ni desprovistos de poder, pues trabajan para negocios, tratan de resolver el problema de aumentar las ganancias de su empleador o cliente. Sin embargo, en la investigación de mercado, pueden surgir conflictos éticos dado que los antropólogos tratan de ayudar a las compañías a operar de manera más eficiente y rentable. Las ambigüedades éticas también están presentes en la gestión de patrimonio cultural (GPC), al decidir cómo preservar restos e información significativa cuando los sitios históricos se ven amenazados por el desarrollo u obras públicas. A una firma de gestión de patrimonio cultural usualmente la contrata alguien que busca construir una carretera o una fábrica. En tales casos, el cliente puede tener un fuerte interés en un resultado enel que no aparezcan sitios que necesiten protección. Los antropólogos aplicados contemporáneos todavía enfrentan cuestiones éticas: ¿a quién debe lealtad el investigador? ¿Qué problemas se involucran al mantenerse firme con la verdad? ¿Qué ocurre cuando los antropólogos aplicados no formulan las políticas que deben llevar a cabo? ¿Cómo puede uno criticar los programas en los que participó? (vea Escobar, 1991, 1994). Las organizaciones profesionales de antropología abordan estas preguntas al establecer códigos y comités de ética. Vea **www.aaanet.org** para consultar el código de ética de la AAA. Como apunta Tice (1997), la atención a los conflictos éticos es primordial en la enseñanza de la antropología aplicada de hoy.

Al infundir el aprecio por la diversidad humana, todo el campo de la antropología combate el *etnocentrismo*: la tendencia a ver la cultura propia como superior y usar sus valores para juzgar el comportamiento y las creencias de las personas que crecieron en otras sociedades. Ese papel educativo y enriquecedor afecta el conocimiento, los valores y las actitudes de la gente expuesta a la antropología. El presente capítulo centra su atención, de manera específica, en la pregunta: ¿qué aportaciones particulares concretas puede hacer la antropología para identificar y resolver los problemas que provocan las corrientes contemporáneas de cambio económico, social y cultural, incluida la globalización?

Puesto que los antropólogos son expertos en los problemas humanos y el cambio social, y dado que estudian, comprenden y respetan los



Estos trabajadores limpian y restauran la fachada principal del histórico templo de Angkor Wat, en Camboya, supervisados por arqueólogos de la India, con financiamiento de Naciones Unidas. La gestión de patrimonio cultural consiste en decidir qué se necesita preservar y rescatar información significativa acerca del pasado, a pesar de que los sitios no puedan salvarse.



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Arqueóloga en Nueva Orleans encuentra una forma de ayudar a los vivos

La antropología se aplica para identificar y solucionar diversos problemas que involucran condiciones sociales y de comportamiento humano, como ayudar a una comunidad a preservar su cultura ante la amenaza o el desastre. Entre los clientes de los antropólogos aplicados figuran los gobiernos, las agencias, las comunidades locales y los negocios. Este reporte describe el trabajo de una antropóloga que realiza arqueología pública en Nueva Orleans a raíz del huracán Katrina. La gestión de patrimonio cultural, como se estudia aquí, es una forma de antropología aplicada: la utilizaciónn marcha de perspectivas, teorías, métodos y datos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas sociales.

"Ése es un hueso de falange".

Shannon Lee Dawdy se arrodilla en el abandonado cementerio Holt para tocar un hueso del tamaño de un dedal que asoma de la tierra fracturada. Lo examina sin repulsión, con la fascinación de un científico y con la tristeza de alguien que ama a Nueva Orleans.

La Dra. Dawdy, de 38 años, es profesora asistente de antropología en la Universidad de Chicago y una de las más inusuales trabajadoras de auxilio entre los miles que llegaron a la devastada superficie de Luisiana, Misisipi y Texas tras las secuelas de los huracanes Katrina y Rita. La Federal Emergency Management Agency la asignó de manera oficial como enlace con la oficina de preservación histórica del estado.

Su misión es evitar que la reconstrucción de Nueva Orleans destruya lo que queda de sus tesoros del pasado y de su cultura actual.

A la par del esfuerzo de ingenieros que con maquinaria restauran las costas del Golfo destrozadas por el huracán, el trabajo de la Dra. Dawdy, capacitada en arqueología, antropología e historia, muestra que las ciencias sociales también tienen un papel que jugar. "Es una forma en que la arqueología puede retribuir a los vivos", dice, "cosa que no siempre logra hacer".

El cementerio Holt, un lugar de reposo final para los pobres de la ciudad, sólo es un ejemplo de lo que ella quiere preservar y proteger.

Otros cementerios de Nueva Orleans tienen mausoleos fastuosos que mantienen los ataúdes por arriba del suelo pantanoso. Pero los ataúdes de Holt están enterrados, y el suelo que cubre muchos de ellos están rodeados con marcos de madera marcada con lápidas improvisadas.

Los dolientes decoran las tumbas con ofrendas: ositos de peluche para los niños y un conglomerado de objetos, incluidos hieleras, linternas plásticas de *halloween* y sillas, sobre las tumbas de los adultos. También existe la ocasional botella de licor...

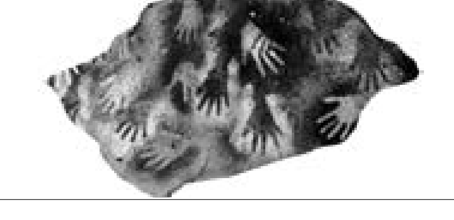
La tormenta barrió muchos de los objetos sobre las tumbas o los cambió de lugar en el cementerio. La Dra. Dawdy propuso tratar la zona tal y como los arqueólogos lo harían ante un sitio antiguo, en el que los objetos se



La arqueóloga Shannon Dawdy, de la Universidad de Chicago, en su trabajo en Nueva Orleans, después de Katrina.

valores culturales, están calificados principalmente para sugerir, planificar y llevar a cabo políticas que afectan a las personas. Las tareas propias de los antropólogos aplicados incluyen: 1) identificar las necesidades para el cambio que perciben los pobladores locales, 2) trabajar con dichas personas para diseñar cambios culturalmente adecuados y socialmente sensibles, y 3) proteger a los locales de políticas y proyectos dañinos que puedan amenazarlos. Otro papel





hallan expuestos sobre la superficie debido a la erosión.

Antes de los huracanes, el cementerio se veía con frecuencia concurrido por muchas actividades, una de ellas durante el día de Todos los Santos, cuando la gente renueva las decoraciones de las tumbas.

"Lo más triste para mí ahora es ver la poca gente que viene", dice, y mira el área vacía y los torcidos robles siempre verdes. "Me doy cuenta de que tenemos suficientes problemas cuidando a los vivos", agrega, pero la falta de actividad en una ciudad usualmente tan cercana a los espíritus del pasado "persuade sobre lo mal que están las cosas"...

Tratar a Holt como un sitio arqueológico significa que el gobierno no debe considerar las ofrendas como desechos, dice, sino como los objetos religiosos que son, e interesarse por restaurar el sitio dañado para encontrar los que faltan y por lo menos registrar de dónde provienen.

FEMA simplemente intenta limpiar las áreas dañadas, y los equipos de respuesta operativa a desastres mortuorios, llamados Dmort, lidian con cadáveres y abordan los problemas en los cementerios que pudieran conducir a enfermedades.

Si tales lugares se destruyen, dice la Dra. Dawdy, "entonces la gente no se sentirá tan conectada aquí". Agrega que puede haber más voluntad por retornar a una ciudad dañada si sus habitantes sienten que regresan a un hogar que reconocen.

Aunque tiene profundos lazos emocionales con Nueva Orleans, la Dra. Dawdy nació en el norte de California. Llegó en 1994 a escribir su tesis de maestría para el College of William & Mary, y, declara: "la escribía todo el día". "Si había escrito un mínimo de cinco páginas, podía salir a dar un paseo nocturno." Durante las ocho semanas que le llevó terminar el proyecto, apunta: "me enamoré de Nueva Orleáns. Realmente la considero el hogar de mi corazón".

Dawdy comenzó un programa piloto en la Universidad de Nueva Orleans, trabajó con planificadores de la ciudad y obtuvo becas para proyectos de investigación que involucraban excavación, historia oral y trabajo físico en la ciudad de Nueva Orleans para salvaguardar sus tesoros enterrados.

Dejó ese empleo para conseguir un doble doctorado en la Universidad de Michigan, en antropología e historia, que se centró en la época colonial francesa en Nueva Orleans; posteriormente obtuvo una codiciada plaza como docente en la Universidad de Chicago...

Incluso antes del huracán Katrina, la Dra. Dawdy encontró formas de regresar a Nueva Orleans. En 2004, realizó un intrigante descubrimiento mientras investigaba un posible sitio arqueológico bajo un estacionamiento programado para demolición en el antiguo Barrio Francés. Los registros de la propiedad y anuncios publicitarios de 1820 decían que en el sitio se había alzado un hotel de nombre atractivo: el Rising Sun Hotel (famoso prostíbulo de Nueva Orleans y tema de una canción popular muy conocida).

La Dra. Dawdy encontró publicidad del hotel en un periódico de enero de 1821, en el que sus propietarios prometían "mantener el carácter de ofrecer el mejor entretenimiento, que esta casa ha gozado durante los pasados 20 años."

Proseguía: "Los caballeros pueden confiar que aquí encontrarán sirvientes atentos. El bar estará abastecido con buenos licores genuinos, en la mesa, la comida será de lo mejor que pueda ofrecer el mercado o la temporada."...

Nueva Orleans, destaca Dawdy, siempre se ha dado a conocer por su estilo de vida libertino. Todos los franceses abandonaron la ciudad como su colonia alrededor de 1735, al perder el apoyo de la nación, por considerar que no merecía ser una colonia. Novelas como Manon Lescaut mostraban la ciudad como una madriguera de pecado y corrupción y, a lo largo de Europa, "creyeron que los locales básicamente eran un puñado de granujas, inmorales y corruptos", dice la Dra. Dawdy.

Agrega que vio semejanzas con la actualidad, por el escepticismo que se generó ante la reconstrucción de la ciudad. La Dra. Dawdy caracterizó esa postura como: "no vale la pena salvar a las personas en Nueva Orleans, porque de cualquier forma todas son criminales". Sin embargo, señaló, si la devastación permite visualizar el camino de regreso, vale la pena luchar por la ciudad.

"Lo que me da esperanza es que en Nueva Orleans están muy ligados a la familia, al lugar y a la historia", dice la Dra. Dawdy. "Si alguien va a sacar la cara por ella, a partir del sentido de su historia o por la tradición, esa es la gente de Nueva Orleans".

FUENTE: John Schwartz, "Archaeologist in New Orleans Finds a Way to Help the Living". Tomado de *The New York Times*, 3 de enero de 2006. **www.nytimes.com**

de la antropología aplicada, como se describe en el apartado "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo, consiste en ayudar a una comunidad a preservar su cultura ante las amenazas o desastres, como el huracán Katrina.

La perspectiva sistemática de la antropología reconoce que el cambio no ocurre en el vacío. Un programa o proyecto siempre afecta de manera diversa; algunos efectos, incluso son imprevisibles. Un ejemplo estadounidense de consecuen-

cias inadvertidas fue un programa para mejorar el aprecio de los profesores hacia las diferencias culturales, cuyo resultado devino en estereotipos étnicos (Kleinfield, 1975). En específico, los estudiantes americanos nativos se sintieron marginados de sus compañeros de clase ante las alusiones de los profesores hacia su herencia nativa. Los estudiantes consideraron tal atención a su etnicidad como condescendiente y humillante. Internacionalmente, docenas de proyectos de desarrollo económico que tenían la intención de aumentar la productividad mediante la irrigación, empeoraron la salud pública al crear vías fluviales donde proliferaban las enfermedades.

ANTROPOLOGÍA DEL DESARROLLO

antropología del desarrollo
Campo que examina las dimensiones socioculturales del desarrollo económico.

equidad creciente
Reducción en la pobreza absoluta, con una distribución más equitativa de la riqueza.

La **antropología del desarrollo** es la rama de la antropología aplicada que centra su atención en el estudio de los conflictos sociales y la dimensión cultural del desarrollo económico. Los antropólogos del desarrollo no sólo llevan a cabo políticas planificadas por otros; también planifican y guían la política. (Para discusiones más detalladas sobre los temas de la antropología del desarrollo, vea Edelman y Haugerud, 2004; Escobar, 1995; Ferguson, 1995; Nolan, 2002; y Robertson, 1995.)

Sin embargo, los dilemas éticos con frecuencia confrontan a los antropólogos del desarrollo (Escobar, 1991/1995). A menudo nuestro respeto por la diversidad cultural es ofendido, porque los esfuerzos por extender la industria y la tecnología pueden acarrear profundos cambios culturales, de ahí las amenazas a la diversidad cultural. Por lo general, la ayuda extranjera no arriba a los lugares donde las necesidades y el sufrimiento son mayores, debido a que se emplean de acuerdo con las prioridades políticas, económicas y estratégicas de donadores internacionales, líderes políticos y grupos de interés poderosos. La atención de los planificadores no siempre coincide con los mejores intereses de los habitantes locales. Aunque la meta de la mayoría de los proyectos de desarrollo es mejorar la calidad de vida, los estándares de vida con frecuencia declinan en el área beneficiada (Bodley, ed., 1988).



Conjunto de botes anclados en Dai-Lanh, villa pesquera en Vietnam. El propietario de un bote consigue un préstamo para comprar un motor. Para pagarlo, aumenta la porción de la pesca que retiene por su propia cuenta. Posteriormente, usa sus crecientes beneficios para comprar un bote más costoso y reclama una porción aún mayor a costa de su tripulación. ¿Es posible encontrar una solución más equitativa?

Equidad

En la actualidad, las políticas de desarrollo persiguen la meta de promover la equidad. **Equidad creciente** significa reducir la pobreza y distribuir la riqueza de manera más igualitaria. Sin embargo, si los proyectos se plantean para aumentar la equidad, deben contar con el apoyo de gobiernos reformistas. Los ricos y poderosos por lo general se resisten a los proyectos que amenazan sus intereses establecidos.

Es más probable que algunos proyectos de desarrollo, particularmente esquemas de irrigación, incrementen las disparidades en la riqueza; es decir, que impacten de manera negativa la equidad. Una distribución de recursos inicialmente inequitativa (en particular de la tierra) con frecuencia se convierte en la base de mayor sesgo después del proyecto. El impacto social de la nueva tecnología tiende a ser más severo y contribuye negativamente a la calidad de vida y a la equidad, cuando las entradas se canalizan a través del rico.

Muchos proyectos pesqueros también han tenido resultados de equidad negativos (vea Durrenberger y King, 2000). En Bahía, Brasil (Kottak, 2006), los propietarios de los botes consiguieron préstamos para comprar motores. Para pagar los préstamos, los propietarios aumentaron el porcentaje de la pesca que reclamaron de su tripulación. Con los años, usaron sus crecientes beneficios para comprar botes cada vez más grandes y costosos. El resultado fue la estratificación: la creación de un grupo de gente adinerada dentro de una comunidad anteriormente igualitaria. Estos eventos entorpecieron la iniciativa individual e interfirieron en el desarrollo de la industria pesquera. Con nuevos botes y tan costosos, los jóvenes ambiciosos, que alguna vez hubieran buscado carreras en la pesca, ahora ya no tienen forma de obtener sus propios botes. En vez de ello, buscan trabajo asalariado en tierra. Para evitar tales resultados, las agencias que garantizan crédito deben buscar jóvenes pescadores emprendedores en lugar de otorgar préstamos sólo a los propietarios y a los negociantes establecidos.

ESTRATEGIAS PARA LA INNOVACIÓN

Los antropólogos del desarrollo, preocupados por los conflictos sociales y la dimensión cultural del desarrollo económico, deben trabajar de manera conjunta con los locales para ayudarles a valorar e identificar sus deseos y necesidades para el cambio. Existen diversas demandas locales que requieren recursos para realizar proyectos de desarrollo; sin embargo, con frecuencia se gastan recursos en lugares que no lo requieren y se abandonan otros en los que sí son necesarios. La antropología del desarrollo puede ayudar a ordenar las necesidades en los diferentes lugares y ajustar los proyectos. Un aspecto relevante a tomar en cuenta en los proyectos que se pretendan echar a andar es poner en primer lugar a la gente, y consultarla para que esos proyectos respondan a los requerimientos que expresan (Cernea, 1991). Después, los antropólogos del desarrollo pueden trabajar y garantizar formas socialmente compatibles para realizar un buen proyecto.

En un estudio comparativo de 68 proyectos de desarrollo rural en diversos países, me encontré que los proyectos de desarrollo económico *culturalmente compatibles* tenían el doble de éxito financiero que los incompatibles (Kottak, 1990*b*, 1991). Este hallazgo muestra que usar la experiencia antropológica en la planificación para garantizar compatibilidad cultural justifica el costo. Para maximizar los beneficios sociales y económicos, los proyectos deben: 1) ser culturalmente compatibles, 2) responder a necesidades localmente percibidas, 3) involucrar a hombres y mujeres en la planificación y realización de los cambios que los afectan, 4) utilizar las organizaciones tradicionales, y 5) ser flexibles.

Sobreinnovación

En un estudio comparativo que realicé, los proyectos compatibles y exitosos evitaron la falacia de la **sobreinnovación** (demasiado cambio). Se esperaría que la gente se resistiese a los proyectos de desarrollo que requieran cambios mayores en sus vidas diarias. La gente usualmente quiere cambiar lo suficiente para conservar lo que tiene. Los motivos para modificar el comportamiento provienen de la cultura tradicional y de las pequeñas preocupaciones de la vida cotidiana. Los valores de los campesinos no son tan abstractos como "aprender una mejor forma", "progresar", "aumentar el conocimiento técnico", "mejorar la eficiencia" o "adoptar técnicas modernas".

En vez de ello, sus objetivos están aterrizados y son específicos. La gente quiere aumentar la producción en un campo de arroz, acumular recursos para una ceremonia, que sus hijos vayan a la escuela o tener suficiente dinero para pagar los impuestos. Las metas y valores de los productores de subsistencia difieren de los de la gente que produce sólo para ganar dinero, tal como ellos se distancian de los objetivos de los planificadores de desarrollo. Lo anterior reitera que durante la planificación deben considerarse diferentes sistemas de valores.

En el estudio comparativo, fracasaron aquellos proyectos incompatibles económica y culturalmente. Por ejemplo, en el sur asiático un proyecto promovió el cultivo de cebollas y pimienta, con la esperanza de que tal práctica encajara con el sistema preexistente en el uso intenso de mano de obra para cultivar arroz. La labranza de estos cultivos comerciales no era tradicional en el área y entró en conflicto con las prioridades de cultivo existentes y otros intereses de los granjeros. Además, los picos de demanda de mano de obra para la cosecha de pimienta y cebolla coincidían con los del arroz, al que los granjeros daban prioridad.

A lo largo del mundo, los problemas de los proyectos surgen por la inadecuada atención y la consecuente falta de ajuste con la cultura local. Otro proyecto inocente e incompatible fue un esquema sobreinnovador en Etiopía. Su principal falacia consistió en tratar de convertir a los pastores nómadas en agricultores sedentarios. Ignoró los derechos de tierra tradicionales. Los forasteros, granjeros comerciales, conseguirían gran parte del territorio de los pastores. Se esperaba que los pastores se asentaran y comenzaran a sembrar. Ese proyecto benefició a los forasteros acaudalados y no a los habitantes locales. De manera ingenua, los planificadores esperaban que los pastores de libre movimiento abandonaran una forma de vida de generaciones para trabajar tres veces más duro cultivando arroz y recogiendo algodón para el capataz.

Subdiferenciación

La **subdiferenciación** es la tendencia falsa de ver a "los países menos desarrollados" con más semejanzas entre sí. Las agencias de desarrollo con frecuencia ignoraban la diversidad cultural (por ejemplo, entre Brasil y Burundi) y adoptaban un enfoque uniforme ante conjuntos de personas, de suyo, muy diferentes. Al pasar por alto la diversidad cultural, muchos proyectos también han tratado de imponer nociones de propiedad y unidades sociales incompatibles. Con mucha frecuencia, un diseño social erróneo supone o 1) unidades productivas propiedad privada de un individuo o pareja, trabajadas por una familia nuclear, o 2) cooperativas que al menos parcialmente se basan en modelos del ex bloque del Este y los países socialistas.

Un ejemplo sobre modelos euroamericanos deficientes (el individuo y la familia nuclear) ocurrió en un proyecto de África occidental diseñado para un área donde la familia extensa era la

subdiferenciación
Ver a los países menos desarrollados como iguales; se ignora la diversidad cultural.

sobreinnovación
Tratar de lograr demasiado cambio.

estrategia más humana y productiva para el cambio es basar el diseño social en las formas sociales tradicionales en cada zona.



Para maximizar los beneficios, los proyectos de desarrollo deben responder a las necesidades percibidas en la localidad. En la imagen se muestra (en primer plano) a la presidenta de una cooperativa nicaragüense que fabrica y comercializa hamacas. Esta cooperativa recibió apoyo de una organización no gubernamental (ONG) cuyas metas incluyen aumentar los beneficios recibidos por las mujeres que derivan del desarrollo económico.

unidad social básica. El proyecto triunfó a pesar de los defectos del diseño social, pues los participantes usaron sus redes familiares extensas tradicionales para incorporar a otros pobladores. Con el tiempo, se benefició al doble de las personas planeadas porque los miembros de las familias extensas acudían en masa al área del proyecto. Aquí, los pobladores modificaron el diseño del proyecto que se les impuso, al seguir los principios de su sociedad tradicional.

El cooperativismo es el segundo modelo social impuesto desde fuera y común en estrategias de desarrollo. En el estudio comparativo de los proyectos de desarrollo rural, las nuevas cooperativas alcanzaron malas calificaciones. Las cooperativas triunfaron sólo cuando se aprovecharon las instituciones comunales preexistentes a nivel local. De esa experiencia procede un corolario que deriva de una regla más general: los grupos de participantes son más efectivos cuando se toma en cuenta la organización social tradicional o existen semejanzas socioeconómicas entre sus miembros.

Ningún modelo social extranjero, ya sea la granja de la familia nuclear o la cooperativa, posee un récord intachable en el desarrollo. Es necesaria una alternativa: partir de los modelos sociales nativos para su propio desarrollo. Se trata de unidades sociales tradicionales, como los clanes, linajes y otros grupos de parentesco extensos de África, Oceanía y muchas otras naciones, con sus territorios y recursos de propiedad comunal. La

Modelos indígenas

Muchos gobiernos no están genuina o realistamente, comprometidos con el mejoramiento de las vidas de sus ciudadanos. La interferencia de las grandes potencias también evita que los gobiernos promulguen las reformas necesarias. No obstante, en algunas naciones, el gobierno actúa más como un agente del pueblo. Madagascar es un ejemplo de lo anterior. Los malgaches de Madagascar, antes del origen del Estado, se han organizado en grupos de descendencia; es decir, un grupo de parentesco cuya solidaridad social se determina por la creencia de que cuentan con ancestros comunes. Los merina, creadores del mayor Estado precolonial de Madagascar, integraron los grupos de descendencia en su estructura, convirtiendo a los miembros de grupos importantes en consejeros del rey, y por tanto, les otorgaron autoridad en el gobierno. El estado Merina tomó provisiones para la gente que gobernó. Recaudó impuestos y organizó la mano de obra para proyectos públicos de trabajo. Como recompensa ofreció la redistribución de recursos a los campesinos que lo necesitaban; también les garantizó protección contra la guerra y las incursiones esclavistas y les permitió cultivar en paz sus campos de arroz. El gobierno mantuvo los sistemas de riego para esos cultivos. A los niños campesinos ambiciosos les dio la oportunidad de convertirse, mediante trabajo duro y estudio, en burócratas estatales.

A lo largo de la historia del estado Merina, y su continuación en la moderna Madagascar, han existido relaciones entre el individuo, el grupo de descendencia y el estado. Las comunidades malgaches locales, donde la residencia se basa en la descendencia, están más cohesionadas y homogéneas con respecto a las comunidades en Latinoamérica o en Norteamérica. Madagascar consiguió la independencia política de Francia en 1960. Aunque todavía dependía económicamente de su metrópoli cuando realicé investigación ahí por primera vez entre 1966 y 1967, el nuevo gobierno mantenía una política de desarrollo económico dirigida al aumento de la capacidad de los malgaches para alimentarse ellos mismos. La política gubernamental enfatizaba el aumento en la producción de arroz, un cultivo de subsistencia, en lugar de los cultivos comerciales. Más aún, las comunidades locales, con sus patrones y solidaridad cooperativos tradicionales basados en el parentesco y la descendencia, eran tratadas como socios en el proceso de desarrollo, y no como obstáculos.

En cierto sentido, el grupo de descendencia (clan o linaje) estaba adaptado de antemano

para un desarrollo nacional equitativo. En Madagascar, los miembros de los grupos de descendencia locales de manera rutinaria comparten sus recursos para educar a sus miembros ambiciosos. Una vez educados, dichos hombres y mujeres obtienen posiciones económicamente seguras en la nación. Entonces comparten las ventajas de sus nuevas posiciones con su parentela. Por ejemplo, dan pensión completa a sus primos rurales que asisten a la escuela y los ayudan a encontrar empleos.

Las administraciones malgaches por lo general parecen compartir un compromiso con el desarrollo económico democrático, quizá porque los funcionarios del gobierno son gente del campo o poseen fuertes lazos personales con él. En contraste, en los países latinoamericanos, las élites y la clase más baja tienen diferentes orígenes y no hay fuertes lazos a través del parentesco, la descendencia o el matrimonio.

Más aún, las sociedades con organización por grupos de descendencia contradicen la suposición que comparten científicos sociales y economistas. Lo cual no evita que conforme las naciones se ligan más a la economía mundial, las formas indígenas de organización social se descomponen y transitan hacia la organización de la familias nucleares, se vuelven impersonales y se alienan. Los grupos de descendencia, que se basan en la comunidad tradicional y la solidaridad corporativa, juegan roles importantes en el desarrollo económico.

El desarrollo realista promueve el cambio, pero no la sobreinnovación. Muchos cambios son posibles si la meta es preservar los sistemas locales mientras se consigue hacerlos funcionar mejor. Los proyectos de desarrollo económico exitosos respetan, o al menos no atacan, los patrones culturales locales. El desarrollo efectivo aprovecha las prácticas culturales y las estructuras sociales indígenas.

ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN

La atención a la cultura también es fundamental para la **antropología y la educación**, cuyas investigaciones toma en cuenta desde los salones de clase y se extienden hasta los hogares, vecindarios y comunidades (vea Spindler, 2000, 2005). En los salones de clase los antropólogos observan las interacciones entre profesores, alumnos, padres y visitantes. El clásico reporte de Jules Henry del salón de clase de una escuela primaria estadounidense (1955) muestra cómo los alumnos aprenden a conformarse y competir con sus pares. Los antropólogos ven a los niños como criaturas culturales completas, cuyas enculturación y actitudes hacia la educación



En un salón de clase de una escuela primaria bilingüe, una niña hispana y otra asiática leen juntas un libro escrito en español. En tales salones de clase, y en su extensión hacia la comunidad, los antropólogos de la educación estudian los antecedentes, el comportamiento, las creencias y las actitudes de los profesores, los alumnos, los padres y las familias en su contexto (multi)cultural.

pertenecen a un contexto que incluye familias y pares.

Sociolingüistas y antropólogos culturales trabajan juntos en la investigación educativa. Por ejemplo, en un estudio de los alumnos puertorriqueños de séptimo grado en el medio-oeste urbano (Hill-Burnett, 1978), los antropólogos descubrieron percepciones falsas de los profesores; éstos, de manera errónea suponían que los padres puertorriqueños valoraban menos la educación que los no hispanos; sin embargo, entrevistas a profundidad revelaron que los padres puertorriqueños la apreciaban más.

Los antropólogos también descubrieron que ciertas prácticas evitaban que los hispanos fueran educados de manera adecuada. Por ejemplo, el sindicato de maestros y la junta de educación acordaron impartir "inglés como lengua extranjera". Sin embargo, no proporcionaron profesores bilingües para trabajar con los alumnos que hablaban español. La escuela asignaba a todos los alumnos (incluidos los no hispanos) con bajas calificaciones en lectura y problemas de comportamiento al curso de "inglés como lengua extranjera". Este desastre educativo se debió a que compartían el salón de clase un profesor que no hablaba español, niños que apenas sabían inglés y un grupo de alumnos que hablaba inglés y mostraba problemas de lectura y comportamiento. Los hablantes de español se rezagaban no sólo en lectura, sino en todas las materias. Se habrían mantenido en las otras materias si al menos un hablante de español les hubiera impartido ciencias naturales, estudios sociales y matemáticas hasta que estuvieran listos para aprender dichas materias en lengua inglesa.

antropología y educación
Estudio de los educandos en el contexto de su familia, de sus pares y la enculturación.

ANTROPOLOGÍA URBANA

antropología urbana Estudio antropológico de las ciudades y la vida urbana.

Alan y Josephine Smart (2003) han señalado que las ciudades desde hace mucho tiempo están influenciadas por fuerzas globales, incluidos el capitalismo mundial y el colonialismo. Sin embargo, los roles de las urbes en el sistema mundial cambiaron recientemente como resultado de la nueva compresión sobre el espacio-tiempo derivada de los modernos sistemas de transportación y comunicación. Esto es: todo parece más cercano hoy, porque el contacto y el movimiento son mucho más sencillos.

En el contexto de la globalización contemporánea, los medios masivos pueden volverse tan importantes como los factores locales en la guía de las rutinas diarias, los sueños y las aspiraciones. La gente vive en lugares particulares, pero sus imaginaciones y vínculos no tienen que estar confinados localmente (Appadurai, 1996). La gente migra a ciudades en parte por razones económicas, pero también para estar donde se encuentra la acción. Las personas buscan experiencias que sólo están disponibles en las ciudades, como el teatro en vivo o las calles bulliciosas. Los brasileños rurales usualmente citan el movimiento y la excitación urbanos como algo que es necesario valorar. Los migrantes internacionales tienden a asentarse en las ciudades más grandes en las que ocurren más cosas. Por ejemplo, en Canadá, que, después de Australia, tiene el porcentaje más alto de población nacida en el extranjero, 71.2% de los inmigrantes se asientan en Toronto, Vancouver o Montreal. Casi la mitad de los ciudadanos de Toronto nacieron fuera de Canadá (Smart y Smart, 2003).

Desde la Revolución Industrial, el porcentaje de la población mundial que vive en las ciudades aumentó como nunca. Tan sólo en 1800, alrededor de 3% de la gente radicaba en ciudades, en comparación con 13% en 1900, más de 40% en 1980, y aproximadamente 50% en la actualidad (vea Smart y Smart, 2003). Los países más desarrollados estaban 76% más urbanizados en 1999, en comparación con 39% de los menos desarrollados. No obstante, la tasa de crecimiento de urbanización es mucho más rápida en estos últimos (Smart y Smart, 2003). En 1900 el mundo sólo tenía 16 ciudades con más de un millón de personas, pero en 2005 ya había 314 millones. Para el 2025, 60% de la población global será urbana (Butler, 2005; Stevens, 1992).

Aproximadamente mil millones de personas, un sexto de la población mundial, vive en barrios bajos urbanos, principalmente sin agua, insalubres, sin servicios públicos ni seguridad legal (Vidal, 2003). De continuar las tendencias actuales, el aumento de la población urbana y la concentración de personas en los barrios bajos estarán acompañados por crecientes tasas de criminalidad, junto con la contaminación del agua, el aire y por ruido. Dichos problemas serán más severos en los países menos desarrollados.

Conforme la industrialización y la urbanización se dispersan por todo el globo, los antropólogos estudian cada vez más dichos procesos y los problemas sociales que crean. La **antropología urbana**, que tiene dimensiones tanto teóricas (investigación básica) como aplicadas, es el estudio transcultural y etnográfico de la urbanización global y la vida en las ciudades (vea Aoyagi, Nas y Traphagan, 1998; Gmelch y Zenner, 2002; Smart y Smart, 2003; Stevenson, 2003). Estados Unidos y Canadá se han convertido en lugares populares para la investigación antropológica urbana sobre todo en temas como inmigración, etnicidad, pobreza, clase y violencia urbana (Mullings, 1987; Vigil, 2003).

Urbano frente a rural

Al reconocer que una ciudad presenta un contexto social muy diferente al de una aldea tribal o de campesinos, uno de los primeros estudiosos de la urbanización, el antropólogo Robert Redfield, se centró en los contrastes entre las vidas rural y urbana. Él comparó las comunidades rurales, cuyas relaciones sociales se dan sobre una base cara a cara, con las ciudades, donde lo impersonal caracteriza a muchos aspectos de la vida. Redfield (1941) propuso que la urbanización se estudiara a lo largo de un continuo rural-urbano. Describió las diferencias en valores y relaciones sociales en cuatro sitios que abarcaban tal continuo. En la península de Yucatán, en México, Redfield comparó una aislada comunidad indígena de habla maya, un poblado campesino rural, una pequeña ciudad provincial y una gran capital. Varios estudios en África (Little, 1971) y Asia estuvieron influenciados por la visión de Redfield de que las ciudades son centros a través de los cuales las innovaciones culturales se dispersan hacia las áreas rurales y tribales.

En cualquier nación, lo urbano y lo rural representan diferentes sistemas sociales. Sin embargo, la difusión o el préstamo cultural ocurren conforme las personas, los productos, las imágenes y los mensajes se mueven de uno al otro ambiente. Los migrantes llevan las prácticas y creencias rurales a las ciudades y conducen patrones urbanos de vuelta al hogar. Las experiencias y formas sociales del área rural afectan la adaptación a la vida en la ciudad. Los citadinos también desarrollan nuevas instituciones para satisfacer necesidades urbanas específicas (Mitchell, 1966).

Un enfoque de la antropología aplicada a la planificación urbana identifica grupos sociales clave en el contexto urbano. Después de señalar dichos grupos, el antropólogo puede evocar sus deseos de cambio, comunicar dichas necesidades a agencias de financiamiento y trabajar con agen-

cias y personas locales para realizar dichas metas. En África, los grupos importantes son asociaciones étnicas, grupos ocupacionales, clubes sociales, grupos religiosos y sociedades funerarias. Mediante la membresía a tales grupos, los africanos urbanos mantienen amplias redes de contactos personales y de apoyo (Banton, 1957; Little, 1965). Esos grupos también tienen vínculos con sus parientes rurales, a quienes proporcionan apoyo financiero y alojamiento urbano. En ocasiones, tales grupos se ven a sí mismos como un gigantesco grupo de parentesco, un clan que incluye miembros urbanos y rurales. Los miembros pueden llamarse mutuamente "hermano" y "hermana". Como en una familia extensa, los miembros ricos ayudan a sus parientes pobres. El comportamiento impropio de un miembro puede conducir a la expulsión, un destino infeliz para un migrante en una gran ciudad étnicamente heterogénea.

El antropólogo urbano puede ejercer un rol para ayudar a grupos sociales relevantes a lidiar con instituciones de una ciudad, como los servicios legales y sociales, con los que los migrantes recientes pueden no estar familiarizados. En ciertas ciudades estadounidenses, como en África, las asociaciones étnicas basadas en el parentesco son grupos urbanos relevantes. Un ejemplo proviene de Los Ángeles, que tiene la mayor comunidad inmigrante samoana (más de 12 000 personas) en Estados Unidos. Los samoanos en Los Ángeles aprovechan su sistema tradicional de *matai* (*matai* significa "jefe"; ahora el sistema matai se refiere al respeto por los ancianos) para lidiar con los problemas de las urbes modernas. Un ejemplo: en 1992, un oficial de policía anglosajón disparó y mató a dos hermanos samoanos desarmados. Cuando un juez desechó los cargos contra el oficial, los líderes locales usaron el sistema *matai* para calmar a los jóvenes enojados (quienes habían formado bandas, como otros grupos étnicos en el área de Los Ángeles). Los líderes del clan y los ancianos organizaron una reunión comunitaria bastante nutrida, en la que urgieron a los miembros jóvenes a ser pacientes. Entonces los samoanos usaron el sistema judicial estadounidense. Presentaron una querella civil contra el oficial en cuestión y presionaron al Departamento de Justicia estadounidense para iniciar una denuncia de derechos civiles en la materia (Mydans, 1992*b*). No todos los conflictos que involucran bandas y cumplimiento de la ley terminan tan pacíficamente.

James Vigil (2003), examina la violencia de las bandas en el contexto de la adaptación inmigrante a gran escala a las ciudades estadounidenses. Plantea que la mayoría de las bandas, antes de la década de los setenta, se ubicaban en enclaves étnicos blancos en ciudades del Este y del Medio Oeste. En ese entonces, los incidentes con bandas por lo general eran peleas que involucraban puños, palos y navajas. En la actualidad, las bandas están compuestas con más frecuencia por grupos étnicos no blancos, y las armas de fuego sustituyeron a las menos letales del pasado. Las bandas todavía están formadas principalmente por adolescentes varones que crecieron juntos, por lo general en un barrio de clase baja, donde se estima que alrededor de 10% de los hombres jóvenes se unen a bandas. Las mujeres pandilleras son mucho más raras, pues representan de 4 a 15% de los miembros de las bandas. Con las pandillas organizadas jerárquicamente por edad, los miembros más viejos presionan a los más jóvenes (por lo general de 14 a 18 años de edad) a realizar actos violentos contra sus rivales (Vigil, 2003).

Las poblaciones en las que radica la mayoría de los miembros de las bandas de hoy, originalmente se asentaron en las áreas urbanas más pobres. En la Costa Este se trataba de vecindarios deteriorados donde ya estaba presente un estilo de vida criminal. Alrededor de Los Ángeles, los migrantes urbanos crearon asentamientos de tipo invasivo en espacios anteriormente vacíos. Los inmigrantes tienden a residir en barrios alejados de la gente de clase media, por tanto, limitan sus oportunidades de integración. Confinados de esa forma, y enfrentando hacinamiento residencial, la gente pobre con frecuencia experimenta frustración, que puede conducir a actos agresivos (Vigil, 2003). Asimismo, las industrias y empleos se mudaron de los núcleos originales a suburbios distantes y naciones extranjeras. Los jóvenes minoritarios urbanos tienen acceso limitado a empleos de nivel básico; con frecuencia reciben trato duro de las autoridades, en especial de policías. La frustración y la competencia por los recursos pueden activar incidentes agresivos y alimentar la violencia urbana. Para sobrevivir, muchos residentes de barrios olvidados se han volcado hacia modalidades económicas informales e ilegales, de las cuales el tráfico de drogas en particular ha intensificado la violencia de las bandas (Vigil, 2003). ¿Cómo puede abordar el problema de la violencia urbana un antropólogo aplicado? ¿A qué grupos necesitaría involucrar para el estudio?

ANTROPOLOGÍA MÉDICA

La **antropología médica** es tanto académica-teórica como aplicada-práctica e incluye a antropólogos de los cuatro subcampos (vea Anderson, 1996; Briggs, 2005; Brown, 1998; Dressler *et al.*, 2005; Joralemon, 2006; Singer y Baer, 2007). Los antropólogos médicos examinan cuestiones sobre cuáles enfermedades y condiciones de salud afectan a poblaciones particulares (y por qué) y cómo los padecimientos se construyen socialmente, diagnostican, gestionan y tratan en diversas sociedades.

antropología médica Estudio biocultural comparativo de la enfermedad, los problemas de salud y los sistemas de atención a la salud.



Los antropólogos han advertido sobre la relevancia de los grupos juveniles urbanos, incluidas las bandas, que ahora cobran un ámbito transnacional. Aquí, un miembro de una banda, deportado de California a San Salvador, hace la seña de mano para representar a la banda de la Calle 18. Dicha banda, que se originó en California, se dispersó a lo largo de Centroamérica vía las deportaciones masivas de salvadoreños desde Estados Unidos. Separados de sus familias, miles de estos ex californianos buscan a las bandas locales para apoyo social y protección física.

enfermedad
Amenaza a la salud científicamente identificada, causada por un patógeno conocido.

padecimiento
Una condición de malestar que siente un individuo.

La **enfermedad** se refiere a una amenaza a la salud científicamente identificada, causada genéticamente o por medio de una bacteria, virus, hongo, parásito u otro patógeno. El p**adecimiento** es una condición de carencia de salud que percibe y siente un individuo (Inhorn y Brown, 1990). Las percepciones de buena y mala salud, igual que las amenazas y los problemas sanitarios se construyen culturalmente. Diversos grupos étnicos y culturas reconocen diferentes padecimientos, síntomas y causas, y desarrollan distintos sistemas para la atención de la salud y estrategias de tratamiento.

La incidencia y la severidad de la *enfermedad* varían también (vea Barnes, 2005; Baer, Singer y Susser, 2003). Las diferencias de grupo son evidentes en Estados Unidos. Keppel, Pearch y Wagener (2002) examinaron datos entre 1990 y 1998, usando 10 indicadores de estado de salud, en relación con categorías raciales y étnicas utilizadas en el censo estadounidense: blancos no hispanos, negros no hispanos, hispanos, nativos americanos o de Alaska, y asiáticos o isleños del Pacífico. Las tasas de los estadounidenses negros para seis medidas (mortalidad total, cardiopatía, cáncer de pulmón, cáncer de mama, apoplejía y homicidio) superaron los de otros grupos por un factor que varía de 2.5 a casi 10 puntos. Otros grupos étnicos alcanzaron tasas más altas en suicidio (los estadounidenses blancos) y en accidentes automovilísticos (los nativos americanos y de Alaska). De manera global, los asiáticos presentaron la duración de vida más larga (vea Dressler *et al*., 2005).

Hurtado y sus colegas (2005) se percataron de la prevalencia de pobre salud y las tasas inusualmente elevadas de mortalidad temprana entre las poblaciones indígenas de Sudamérica. La esperanza de vida al nacer es al menos 20 años menor entre los grupos indígenas, en comparación con otros sudamericanos. En el 2000, la esperanza de vida de los indígenas en Brasil y Venezuela fue menor que la de Sierra Leona, que tenía la esperanza de vida nacional reportada como la más baja del mundo (Hurtado *et al*., 2005).

¿Cómo pueden ayudar a mejorar la gran disparidad sanitaria entre los indígenas y otras po-

blaciones los antropólogos aplicados? Hurtado y sus colegas (2005) sugieren tres pasos: 1) identificar los problemas de salud más urgentes que enfrentan las comunidades indígenas; 2) recopilar información acerca de las soluciones a dichos problemas; y 3) implementar soluciones en colaboración con agencias y organizaciones encargadas de los programas de salud pública para poblaciones indígenas.

En muchas áreas, el sistema mundial y el colonialismo empeoraron la salud de los indígenas al esparcir enfermedades, guerras, servidumbre y otros factores de estrés. En tiempos antiguos, los cazadores-recolectores carecieron de la mayoría de las enfermedades infecciosas epidémicas que afectaban a las sociedades agrícolas y urbanas, debido al número reducido de sus miembros, su movilidad y relativo aislamiento en relación con otros grupos (Cohen y Armelagos, 1984; Inhorn y Brown, 1990). Las enfermedades epidémicas como el cólera, la tifoidea y la peste bubónica florecen en poblaciones densas, por tanto, entre granjeros y habitantes de la ciudad. La dispersión de la malaria se ha relacionado con el crecimiento poblacional y la deforestación asociada con la producción de alimentos.

Con el desarrollo económico y la globalización, determinadas enfermedades y afecciones físicas, como la obesidad, se han dispersado (Ulijaszek y Lofink, 2006). La esquistosomiasis o bilharziasis (trematodos en el hígado) probablemente es la infección parasitaria de más rápida dispersión y más peligrosa hasta ahora conocida. Se propaga mediante caracoles que viven en estanques, lagos y canales, por lo general los que se construyen para la irrigación. Un estudio realizado en una villa del delta del Nilo en Egipto (Farooq, 1966) ilustró el papel de la cultura (religión) en la dispersión de la esquistosomiasis. La enfermedad era más común entre los musulmanes que en los cristianos, debido a la práctica islámica llamada *wudu*, ablución (baño) ritual antes de la oración. El enfoque de la antropología aplicada para reducir tales enfermedades es ver si los habitantes locales perciben una relación entre el vector (por ejemplo, caracoles en el agua) y la enfermedad. Si no, tal información puede proporcionarse al reclutar la participación de los grupos, las escuelas y los medios de comunicación locales activos.

Las mayores tasas globales de infección por VIH y defunciones relacionadas con el sida figuran en África, especialmente en la región sur. Dado que mata a adultos productivos, el sida deja tras de sí niños y ancianos en dificultades para sustituir la fuerza laboral perdida (Baro y Deubel, 2006). En África del sur y del este, el sida y otras enfermedades de transmisión sexual (ETS) se han dispersado a lo largo de las autopistas, mediante encuentros entre camioneros y prostitutas. Las ETS también se dispersan mediante la prostitución, conforme los hombres jóvenes de las áreas rurales buscan trabajo asalariado en ciudades, en campos de labranza o minas. Cuando los hombres regresan a sus villas natales, infectan a sus esposas (Larson, 1989; Miller y Rockweel, 1988). Las ciudades también son sitios privilegiados de transmisión de ETS en Europa, Asia y Norte y Sudamérica (vea Baer, Singer y Susser, 2003; French, 2002). Los factores culturales también afectan la dispersión del VIH, que es menos probable que se transmita cuando los hombres están circuncidados que cuando no lo están.



Mujeres merinas plantan arroz en las tierras altas al sur de Antsirabe, Madagascar. La esquistosomiasis, en todas sus variedades conocidas, se manifiesta en Madagascar y se ubica entre las infecciones parasitarias más peligrosas y de rápida dispersión hasta ahora conocidas. Se propaga mediante caracoles que viven en estanques, lagos y canales (con frecuencia en los que se crean para los sistemas de irrigación, como los asociados al cultivo del arroz).

Los tipos e incidencia de enfermedades varían entre las sociedades; las culturas interpretan y tratan los padecimientos de manera diferente. Los criterios de salud y enfermedad son construcciones culturales que varían en el tiempo y el espacio (Martin, 1992). Sin embargo, todas las sociedades poseen lo que George Foster y Barbara Anderson llaman teorías sistematizadas sobre la enfermedad para identificar, clasificar y explicar los padecimientos. De acuerdo con Foster y Anderson (1978), existen tres teorías básicas acerca de las causas de los padecimientos: personalistas, naturalistas y emocionales. Las *teorías personalistas de la enfermedad* culpan a agentes, como hechiceros, brujas, fantasmas o espíritus ancestrales. Las *teorías naturalistas de la enfermedad* explican los padecimientos en términos impersonales. Un ejemplo es la medicina occidental o *biomedicina*, cuya meta es vincular los padeci-

mientos con agentes científicamente demostrados que no conllevan maldad personal hacia sus víctimas. Por tanto, la medicina occidental atribuye los padecimientos a organismos (por ejemplo, bacterias, virus, hongos o parásitos), accidentes, materiales tóxicos o genes.

Otros sistemas naturalistas etnomédicos atribuyen la enfermedad al desequilibrio de los fluidos corporales. Muchas sociedades latinas clasifican la comida, la bebida y las condiciones ambientales como "calientes" o "frías". La gente cree que su salud sufre cuando comen o beben sustancias calientes o frías juntas o bajo condiciones inadecuadas. Por ejemplo, uno no debe beber algo frío después de un baño caliente o comer piña (una fruta "fría") cuando está menstruando (una condición "caliente").

medicina científica
Sistema de atención a la salud que se basa en conocimientos y procedimientos científicos.

Las *teorías emocionales de la enfermedad* suponen que las experiencias emocionales causan padecimientos. Por ejemplo, los latinoamericanos pueden desarrollar *susto*, un padecimiento causado por ansiedad o miedo (Bolton, 1981; Finkler, 1985). Sus síntomas (letargo, vaguedad, distracción) son similares a los de la "pérdida de alma", un diagnóstico de síntomas similar al que hacen los habitantes de Madagascar. El psicoanálisis moderno también se centra en el papel de las emociones para el bienestar físico y psicológico.

sistemas de atención a la salud
Creencias, costumbres y especialistas involucrados en prevenir y curar enfermedades.

Todas las sociedades tienen **sistemas de atención a la salud** que consisten en creencias, costumbres, especialistas y técnicas dirigidas a salvaguardar la salud y prevenir, diagnosticar y curar los padecimientos. La teoría de las causas de la enfermedad de una sociedad es relevante para el tratamiento. Cuando los padecimientos tienen una causa personalista, los especialistas mágico-religiosos pueden ser buenos sanadores. Los sanadores usan varias técnicas (esotéricas y prácticas), que constituyen su conocimiento especial. Un chamán puede curar la pérdida de alma al atraer al espíritu de vuelta al cuerpo. Los chamanes pueden facilitar los partos difíciles cuando piden a los espíritus que viajen por el canal de parto para guiar al bebé hacia la salida (Lévi-Strauss, 1967). Un chamán puede curar una tos al contrarrestar una maldición o remover una sustancia introducida por un hechicero.

Una sanadora tradicional de Malasia. Aquí se muestra cómo la artemisa, una pequeña hierba esponjosa, se quema para facilitar la sanación. El sanador enciende un extremo de una moxa, con forma y tamaño aproximado de un cigarro, y lo pega, o sostiene cerca, del área a tratar durante varios minutos, hasta que el área se torna rojiza. El propósito de la moxibustión es fortalecer la sangre, estimular la energía espiritual y mantener la salud general.

Si hay una "profesión más antigua del mundo" además de la caza y la recolección, es la de **sanador**, con frecuencia un chamán. El papel del sanador presenta algunas características universales (Foster y Anderson, 1978). Por tanto, los sanadores surgen a través de un proceso de selección culturalmente definido (estimulación paterna, herencia, visiones, sueños) y entrenamiento (aprendiz de chamán, escuela médica). Con el tiempo, los practicantes de mayor experiencia certifican al sanador y con ello adquiere una imagen profesional. Los pacientes creen en las habilidades del sanador, a quien consultan y retribuyen.

sanador
Quien diagnostica y trata los padecimientos.

No se debe perder de vista, etnocéntricamente, la diferencia entre **medicina científica** y medicina occidental *per se*. A pesar de los avances en la tecnología, la genómica, la biología molecular, la patología, la cirugía, los diagnósticos y las aplicaciones, muchos procedimientos médicos no se justifican de manera lógica o ante los hechos. La prescripción excesiva de medicamentos, la cirugía innecesaria y la impersonalidad y desigualdad de la relación médico-paciente son características cuestionables de los sistemas médicos occidentales (vea Briggs, 2005, para aspectos lingüísticos de tal desigualdad). Además, el uso excesivo de antibióticos, no sólo para las personas, sino también en la alimentación de los animales, parece disparar una explosión de microorganismos resistentes, que pueden plantear un riesgo a la salud pública global a largo plazo.

Sin embargo, la biomedicina aventaja al tratamiento tribal en muchas formas. Aunque medicinas como la quinina, la coca, el opio, la efedrina y la rauwolfia se descubrieron en sociedades no industriales, miles de medicamentos efectivos están disponibles hoy para tratar infinidad de enfermedades. La salud preventiva mejoró durante el siglo xx. Los procedimientos quirúrgicos de hoy son mucho más seguros y efectivos que los de las sociedades tradicionales.

Pero la industrialización y la globalización engendran sus propios problemas de salud. Entre los factores modernos que producen estrés se encuentran: alimentación inadecuada, contacto con maquinaria peligrosa, trabajo impersonal, aislamiento, pobreza, falta de vivienda, abuso de sustancias, y contaminación auditiva, del aire y agua (vea McElroy y Townsend, 2003). Los problemas de salud en las naciones industriales son provocados tanto por factores económicos, sociales, políticos y culturales, como por patógenos. Hoy día, en Estados Unidos, por ejemplo, la pobreza contribuye a ge-

nerar padecimientos como artritis, cardiopatías, problemas de espalda y deterioros auditivos y visuales (vea Bailey, 2000). La pobreza también es un factor en la dispersión diferencial de las enfermedades infecciosas.

En la actualidad, en Estados Unidos y en otros países desarrollados la buena salud se ha convertido en imperativo ético (Foucault, 1990). Se espera que los individuos regulen su comportamiento y se amolden para ajustarse al nuevo conocimiento médico. Quienes lo hacen adquieren el estatus de ciudadanos sanitarios: personas con moderna comprensión del cuerpo, la salud y los padecimientos, que practican la higiene y dependen de médicos y enfermeras cuando enferman. A las personas que actúan de modo diferente (por ejemplo, fumadores, comedores compulsivos, quienes evitan a los médicos) se les estigmatiza como insalubres y se les culpa de sus propios problemas de salud (Briggs, 2005; Foucault, 1980).

Incluso adquirir una enfermedad epidémica como el cólera o vivir en un vecindario infectado puede interpretarse como un fracaso moral. Se supone que la gente que está adecuadamente informada y actúa de manera racional puede evitar tales enfermedades y "prevenirlas". Se espera que los individuos sigan los imperativos de la ciencia (por ejemplo, "hierva el agua", "no fume"). Las personas pueden convertirse en objetos de discriminación o se les evita simplemente por pertenecer a un grupo (por ejemplo, homosexual, haitiano, fumador, veterano) y se les considera con mayor riesgo de adquirir una enfermedad particular (Briggs, 2005).

Los antropólogos médicos han servido como intérpretes culturales en programas de salud pública y deben poner atención a las teorías locales acerca de la naturaleza, las causas y tratamientos de los padecimientos. Las intervenciones de salud no pueden ser simplemente impuestas en las comunidades. Deben encajar en las culturas locales y ser aceptadas por los habitantes locales. Cuando se introduce la medicina occidental, la gente por lo general conserva muchos de sus métodos antiguos al mismo tiempo que acepta los nuevos (vea Green, 1987/1992). Los sanadores nativos pueden tratar ciertas afecciones (posesiones de espíritus), mientras que los médicos pueden manejar otras. Si se consultan especialistas modernos y tradicionales, y el paciente se cura, el sanador nativo puede recibir mucho o más reconocimiento que el médico.

Un tratamiento más personal del padecimiento, que simule la relación sanador-paciente-comunidad no occidental, probablemente podría beneficiar más a los sistemas occidentales. La medicina occidental tiende a trazar una rígida línea entre la causa biológica y la psicológica. Las teorías no occidentales por lo general carecen de distinción tan precisa, y reconocen que la salud deteriorada posee causas físicas, emocionales y sociales entremezcladas. La oposición mente-cuerpo es parte de la taxonomía popular occidental, no de la ciencia (vea también Brown, 1998; Helman, 2001; Joralemon, 2006; Strathern y Stewart, 1999).



En una gran compañía de tecnología de la información, Marietta Baba examina una de las supercomputadoras más rápidas del mundo. Ella estudia la adaptación de dicha firma al crecimiento de la economía de servicio. La profesora Baba, una prominente antropóloga aplicada y decana del Colegio de Ciencias Sociales en la Universidad Estatal de Michigan, también estudió la industria automotriz de ese estado.

Los antropólogos médicos examinan cada vez más el impacto de las nuevas técnicas científicas y médicas sobre las ideas acerca de la vida, la muerte y la *identidad personal* (lo que es y no es una persona). Durante décadas, los desacuerdos acerca de la *identidad personal* sobre cuándo comienza y termina la vida, han sido parte de discusiones políticas y religiosas sobre la anticoncepción, el aborto, el suicidio asistido y la eutanasia (muerte digna). A esa discusión se le suman, recientemente, la investigación con células madre, los embriones congelados, la reproducción asistida, los perfiles genéticos, la clonación y los tratamientos médicos para prolongar la vida. Las ideas acerca de lo que significa ser humano y estar vivo o muerto comienzan a reformularse. Temas que se llevaron al debate público, sobre todo en Estados Unidos, alrededor de la muerte de Terri Schiavo en 2005. Kaufman y Morgan (2005) distinguen entre lo que llaman nacimientos y defunciones de baja tecno-





valorar la DIVERSIDAD

Marketing culturalmente apropiado

La innovación triunfa cuando es culturalmente apropiada. Este axioma de la antropología aplicada podría guiar la difusión internacional no sólo de los proyectos de desarrollo, sino también de los negocios como la comida rápida. Cada vez que McDonald's o Burger King se expanden a una nueva nación, deben diseñar una estrategia culturalmente apropiada para encajar en el nuevo escenario.

McDonald's ha logrado el éxito internacional, con más de un cuarto de sus ventas, fuera de Estados Unidos. Un lugar donde McDonald's se expandió con éxito es Brasil, donde más de cincuenta millones de personas de clase media, la mayoría habitantes de ciudades densamente pobladas, ofrecen un mercado concentrado para una cadena de comida rápida. Sin embargo, a Mc Donald's le tomó cierto tiempo encontrar la estrategia de mercado correcta para Brasil.

En 1980, cuando visité Brasil después de una ausencia de siete años, noté por primera vez, como manifestación de la creciente participación brasileña en la economía mundial, la aparición de dos restaurantes McDonald's en Río de Janeiro. No había mucha diferencia entre los McDonald's brasileños y los estadounidenses. Los restaurantes parecían iguales. Los menús eran más o menos similares, así como el sabor de la carne. Recogí una bolsa de papel blanca con letras amarillas, exactamente como las que en ese entonces se usaban en la comida para llevar en los McDonald's estadounidenses. Un dispositivo publicitario transmitía varios mensajes acerca de cómo los brasileños podrían poner a McDonald's en sus vidas. Sin embargo, parecía que la campaña publicitaria brasileña de McDonald's carecía de algunos puntos importantes acerca de cómo debía comercializarse la comida rápida en una cultura que valora los calmados y largos almuerzos.

La bolsa afirmaba: "Va a disfrutar la diferencia (McDonald's)", y mencionaba muchos "lugares favoritos donde puede degustar los productos McDonald's". Esta lista confirmó que la gente de mercadeo trataba de adaptarse a la cultura de la clase media brasileña, pero cometía algunos errores. "Cuando viaja en el auto con los niños" transfería la exclusiva combinación cultural desarrollada por los estadounidenses de autopista, autos accesibles y vida suburbana con el contexto de un Brasil urbano muy diferente. Una sugerencia similar fue "al viajar a la casa de campo". Incluso los brasileños que poseían una casa de campo no podían encontrar un McDonald's, todavía confinados a las ciudades y no en los caminos. El creador de los anuncios aparentemente nunca intentó llevar un restaurante de comida rápida a un vecindario sin espacios de estacionamiento.

Muchas otras sugerencias se dirigían a clientes en las playas, donde los *cariocas* (nativos de Río) pasaban mucho de su tiempo de ocio. Uno podía comer productos McDonald's "después de una zambullida en el océano",

logía, de aquéllos de alta tecnología en el mundo actual. Una madre joven desesperada y pobre muere de sida en África, mientras que a medio mundo de distancia, un niño estadounidense privilegiado nace como resultado de un procedimiento de fertilización *in vitro* cuyo costo fue de 50 000 dólares. Los antropólogos médicos se preocupan cada vez más por las condiciones, nuevas y contrastantes, que permiten a los humanos entrar, vivir y salir de la vida; así como la manera en la que las fronteras de la vida y la muerte se cuestionan y negocian en el siglo XXI.

ANTROPOLOGÍA Y NEGOCIOS

Carol Taylor (1987) discute la utilidad de un "antropólogo en residencia" en una gran organización compleja, ya sea un hospital o una empresa. Un etnógrafo de libre movimiento puede ser un "bicho raro" perceptivo cuando la información y las decisiones usualmente se mueven a través de una jerarquía rígida. Si se le permite observar y conversar libremente con todos los tipos y niveles de personal, el antropólogo puede adquirir una perspectiva única acerca de las condiciones y problemas de la organización. Además, las compañías de alta tecnología, como Xerox, IBM y Apple, han empleado antropólogos en diversos roles. Al observar de cerca cómo las personas realmente usan los productos de cómputo, los antropólogos trabajan con ingenieros para diseñar unos más amigables con el usuario.

Durante muchos años, los antropólogos han usado la etnografía para estudiar los escenarios empresariales (Arensberg, 1987; Jordan, 2003). Por






"en un *picnic* en la playa" o "mirando a los surfistas". Tales sugerencias ignoraban la costumbre brasileña de consumir cosas frías, como cerveza, refrescos, helado y sándwiches de jamón y queso en la playa. Los brasileños no consideran que una hamburguesa grasosa y caliente sea una comida de playa adecuada. Ven el mar como "frío" y las hamburguesas como "calientes" y evitan las comidas "calientes" en la playa.

También era dudosa en Brasil la sugerencia cultural de comer hamburguesas McDonald's "como almuerzo en la oficina". Los brasileños prefieren sus comidas principales a mediodía, con frecuencia comen a un ritmo tranquilo con los compañeros de trabajo. Muchas firmas sirven comida completa a sus empleados. Otros trabajadores sacan ventaja de un almuerzo de dos horas para ir a casa a comer con su cónyuge e hijos. Tampoco tenía sentido sugerir que los niños debían comer hamburguesas en el almuerzo, pues la mayoría de los niños asiste a la escuela durante sesiones de medio día y almuerzan en casa. Otras dos sugerencias, "esperando el autobús" y "en el salón de belleza", describían aspectos comunes de la vida diaria en una ciudad brasileña. Sin embargo, estos escenarios no invitaban al consumo de las hamburguesas o al de los filetes de pescado.

Los hogares brasileños que pueden pagar los productos McDonald's tienen cocineros y servidumbre para hacer muchas de las cosas que se efectúan en los restaurantes de comida rápida en Estados Unidos. La sugerencia de que los productos McDonald's se pueden comer "mientras mira su programa favorito de televisión" es culturalmente apropiado, porque los brasileños ven mucha televisión; esto ocurre durante la cena ligera que se sirve cuando el esposo llega a casa de la oficina. Sin embargo, las clases consumidoras de Brasil pueden pedir al cocinero que prepare un bocadillo cuando el hambre golpea.

Para el estilo de vida brasileño fue más apropiada la campaña de McDonald's "el día de descanso del cocinero", que es el domingo en todo Brasil. El patrón dominical para las familias de clase media es un viaje a la playa, litros de cerveza, una comida completa alrededor de las 3 de la tarde y un bocadillo ligero más tarde. McDonald's encontró su nicho en la comida vespertina dominical, cuando las familias llenan los restaurantes de comida rápida, y es a este mercado hacia donde dirige, ahora de manera adecuada, su publicidad .

McDonald's se expande rápidamente en las ciudades brasileñas. Tanto en Brasil como en Estados Unidos, el apetito de los adolescentes alimenta la expansión de comida rápida. Conforme los expendios McDonald's aparecían en los barrios urbanos, los adolescentes brasileños los usaban para comer bocadillos después de la escuela, mientras las familias tenían ahí sus comidas vespertinas. Como podía predecir un antropólogo: la industria de la comida rápida no revolucionó la comida brasileña y las costumbres alimenticias. El triunfo de McDonald's sucedió porque se adaptó a los patrones culturales brasileños preexistentes.

El principal contraste con Estados Unidos es que la comida vespertina brasileña es más ligera. McDonald's ahora atiende a la comida vespertina más que al almuerzo. En cuanto McDonald's se dio cuenta de que podía hacer más dinero ajustándose a los hábitos alimenticios brasileños, en lugar de tratar de americanizarlos, dirigió su publicidad hacia dicha meta.

ejemplo, la investigación etnográfica en una fábrica automotriz puede ver a los trabajadores, administradores y ejecutivos como diferentes categorías sociales que participan en un sistema social común. Cada grupo tiene actitudes, valores y patrones de comportamiento característicos. Los mismos se transmiten a través de *microenculturación*, el proceso mediante el cual la gente aprende papeles particulares en un sistema social delimitado. La naturaleza abierta de la etnografía, favorece que el antropólogo vaya del trabajador al ejecutivo y viceversa. Cada uno es un individuo con un punto de vista personal y una criatura cultural cuya perspectiva, en cierta medida, comparte con otros miembros de un grupo. Los antropólogos aplicados actúan como "intermediarios culturales", que traducen las metas de los ejecutivos o las preocupaciones del otro grupo, es decir, de los trabajadores (vea Ferraro, 2006).

Para los negocios, las características clave de la antropología incluyen: 1) etnografía y observación como formas de recopilar datos, 2) experiencia transcultural y 3) enfoque en la diversidad cultural. Una aplicación importante de la antropología en los negocios tiene que ver con la forma en la que los consumidores utilizan los productos. El apartado "Valorar la diversidad" del presente capítulo brinda un ejemplo de esto y muestra cómo la innovación triunfa cuando es culturalmente apropiada. Las empresas contratan antropólogos debido a la relevancia de la observación en escenarios naturales y al enfoque en la diversidad cultural. Por tanto, Hallmark Cards contrató antropólogos para observar fiestas, días

festivos y celebraciones de grupos étnicos con el objetivo de mejorar su capacidad para diseñar tarjetas enfocadas en mercados especiales. Los antropólogos entran a los hogares de la gente para ver cómo usan los productos en realidad.

LA CARRERA DE ANTROPÓLOGO

Muchos estudiantes universitarios encuentran interesante la antropología y consideran especializarse en ella. No obstante, sus padres o amigos pueden desalentarlos al preguntar: ¿qué tipo de empleo vas a conseguir con una especialidad en antropología?. El primer paso para responder tal pregunta es considerarla en términos más generales: ¿qué haces con una especialidad universitaria? La respuesta es "no mucho, sin una buena cantidad de esfuerzo, pensamiento y planeación". Una encuesta de graduados del Colegio Literario de la Universidad de Michigan mostró que pocos de los egresados tenían empleos claramente vinculados con sus especialidades. Las carreras de medicina, derecho y muchas otras profesiones requieren de estudios de posgrado. Aunque muchas universidades ofrecen grados de licenciatura en ingeniería, negocios, contabilidad y trabajo social, con frecuencia se requieren grados de maestría para conseguir los mejores puestos en dichos campos. Los antropólogos, también necesitan un grado avanzado, casi siempre un doctorado, para encontrar empleos atractivos en la academia, en museos o en antropología aplicada.

Una educación universitaria amplia, e incluso una especialización en antropología, pueden ser una excelente base para el éxito en muchos campos. Una encuesta reciente de mujeres ejecutivas mostró que la mayoría no tenía especialidades en negocios pero sí en ciencias sociales o humanidades. Sólo después de graduarse estudiaron negocios, y obtuvieron un grado de maestría en administración de empresas. Dichas ejecutivas sintieron que la amplitud de su educación universitaria contribuyó a sus carreras empresariales. Los alumnos que se especializan en antropología se dirigen luego a escuelas de medicina, derecho y negocios, y tienen éxito en muchas profesiones, que con frecuencia tienen poca conexión explícita con la antropología.

La amplitud de la antropología ofrece conocimiento y una perspectiva del mundo que son útiles en muchos tipos de trabajos. Por ejemplo, una especialidad en antropología combinada con un grado de maestría en negocios es una excelente preparación para trabajar en negocios internacionales. La amplitud es la marca distintiva de la antropología. Los antropólogos estudian a las personas biológica, cultural, social y lingüísticamente, a través del tiempo y el espacio, en naciones desarrolladas y en vías de desarrollo, en escenarios simples y complejos. La mayoría de las universidades imparten cursos de antropología que comparan las culturas y otros que se enfocan en áreas particulares del mundo, como Latinoamérica, Asia y los nativos americanos. El conocimiento de las áreas que se adquiere en tales cursos puede ser útil en muchos empleos. La perspectiva comparativa de la antropología, su insistente enfoque indigenista y su aprecio por los diversos estilos de vida se combinan para ofrecer un excelente cimiento al empleo en el extranjero (vea Omohundro, 2001).

Incluso para trabajar en Estados Unidos, el enfoque en la cultura es valioso. Todos los días escuchamos acerca de las diferencias culturales y los problemas sociales cuyas soluciones requieren un punto de vista multicultura así como una habilidad para reconocer y reconciliar las diferencias étnicas. Gobierno, escuelas y firmas privadas constantemente trabajan con personas de diferentes clases sociales, grupos étnicos y antecedentes tribales. Médicos, abogados, trabajadores sociales, oficiales de policía, jueces, profesores y estudiantes pueden desarrollar mejor su trabajo si comprenden las diferencias sociales en cada parte del mundo, en especial atendiendo a la mayor diversidad étnica que hoy día se atestigua.

Dentro de una nación moderna es importante conocer las tradiciones y creencias de los diversos grupos sociales para planear y realizar programas que los afectan. La atención a los antecedentes sociales y las categorías culturales ayudan a garantizar el bienestar de los grupos étnicos, las comunidades y los vecindarios afectados. La experiencia en el cambio social planificado, ya sea a través de la organización comunitaria en Estados Unidos o para el desarrollo económico en el extranjero, muestra que debe realizarse un estudio social adecuado antes de implementar un proyecto o una política. Cuando los habitantes locales quieren el cambio y éste encaja en su estilo de vida y tradiciones, tendrá más éxito, será más benéfico y a menor costo. Así, un problema social real tendrá una solución más humana y también más económica.

La gente que cuenta con estudios en antropología se desempeña bien en muchos campos. Incluso si el empleo tiene poco o nada que ver con la antropología en un sentido formal; un antecedente en antropología ofrece una orientación útil cuando se trabaja con los semejantes. Para la mayoría, esto significa todos los días de la vida.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. La antropología tiene dos dimensiones: una académica y otra aplicada. La antropología aplicada emplea perspectivas, teorías, métodos y datos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas. Los antropólogos aplicados cuentan con un vasto campo de acción como: agencias gubernamentales, organizaciones de desarrollo, ONG, grupos tribales, étnicos y de interés, empresas, agencias de servicios sociales y educativas. Los antropólogos aplicados provienen de los cuatro subcampos. La etnografía es una de las herramientas de investigación más valiosas de la antropología aplicada. Una perspectiva sistémica reconoce que los cambios tienen múltiples consecuencias, algunas no intencionadas.

2. La antropología del desarrollo se enfoca en los conflictos sociales y en la dimensión cultural del desarrollo económico. Los proyectos de desarrollo usualmente promueven el empleo pagado y la nueva tecnología a costa de las economías de subsistencia. No todos los gobiernos buscan aumentar la igualdad y acabar con la pobreza. La resistencia de las élites a las reformas es típica y difícil de combatir. Al mismo tiempo, los habitantes locales rara vez cooperan con los proyectos que requieren cambios grandes y arriesgados en sus vidas diarias. Muchos proyectos buscan imponer nociones de propiedad inadecuadas y unidades sociales incompatibles con los beneficiarios a los que se pretende ayudar. La mejor estrategia para el cambio es tomar en cuenta en el diseño social de cualquier innovación, las formas sociales tradicionales de las áreas afectadas.

3. Los investigadores en antropología y educación trabajan en salones de clase, en los hogares y en otros escenarios relevantes para la educación. Tales estudios pueden conducir a recomendaciones de políticas. Tanto los antropólogos académicos como los aplicados estudian la migración de las áreas rurales a las ciudades y a través de las fronteras nacionales. Estados Unidos y Canadá se han convertido en un lugar privilegiado para la investigación antropológica urbana sobre aspectos como la migración, etnicidad, pobreza y otros temas relacionados. Aunque los sistemas sociales rurales y urbanos son diferentes existe difusión cultural de uno hacia al otro.

4. La antropología médica es el estudio biocultural y transcultural de problemas y afecciones de la salud, la enfermedad, el padecimiento, así como de teorías sobre la enfermedad y los sistemas de atención a la salud. La antropología médica incluye antropólogos de los cuatro subcampos y tiene dimensiones teórica (académica) y aplicada. En un escenario dado, las enfermedades están relacionadas con la dieta, la densidad de población, la economía y la complejidad social. Las teorías nativas del padecimiento pueden ser personalistas, naturalistas o emocionales. Al aplicar la antropología a los negocios, las características clave son: 1) etnografía y observación como formas de recopilar datos, 2) experiencia transcultural, y 3) enfoque sobre la diversidad cultural.

5. Una educación universitaria amplia, incluidos cursos de antropología y área exterior, ofrecen ex-

celentes antecedentes para muchos campos. La perspectiva comparativa y el relativismo cultural de la antropología permiten construir una excelente base para el empleo en el extranjero. Incluso para trabajos en Estados Unidos es valioso un enfoque sobre la cultura y la diversidad cultural. Quienes se especializan en antropología asisten a escuelas de medicina, leyes y negocios, y triunfan en muchos campos, algunos de los cuales tienen poca conexión explícita con la antropología.

Términos clave

antropología aplicada 86
antropología del desarrollo 92
antropología médica 97
antropología urbana 96
antropología y educación 95
enfermedad 96
equidad creciente 92
medicina científica 100
padecimiento 98
sanador 100
sistemas de atención a la salud 100
sobreinnovación 93
subdiferenciación 93

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. El uso de datos, perspectivas, teoría y métodos antropológicos para identificar, valorar y resolver problemas sociales contemporáneos se conoce como:
   a) Antropología económica.
   b) Antropología conceptual.
   c) Antropología aplicada.
   d) Sociobiología.
   e) Observación participante.

2. ¿Cuál es una de las más valiosas y distintivas herramientas de los antropólogos aplicados?
   a) Conocimiento de genética.
   b) Familiaridad con las técnicas agrícolas.
   c) Experiencia estadística.
   d) Habilidad en la docencia.
   e) El método de investigación etnográfico.

3. ¿Cuál de los siguientes es un ejemplo de gestión de patrimonio cultural?
   a) Cualquier trabajo arqueológico realizado en un escenario urbano.
   b) Cualquier proyecto arqueológico implementado por el Banco Mundial.
   c) La excavación de rescate y catalogación de un sitio que está a punto de ser destruido por una nueva autopista.
   d) La arqueología patrocinada por grupos indígenas.
   e) Un museo que devuelve materiales y artefactos arqueológicos a los indígenas, cuyos ancestros los produjeron.

4. ¿Qué caso usa este capítulo para ilustrar algunos de los peligros de la antropología aplicada en épocas tempranas?
   a) La colaboración de los antropólogos con ONG en la década de 1920.
   b) La redacción de los lineamientos éticos de la American Antropological Association.
   c) El trabajo de Robert Redfield acerca de los contrastes entre comunidades urbanas y rurales.
   d) La visión de Malinowski de que los antropólogos deben enfocarse en la occidentalización y ayudar a los regímenes coloniales en su expansión.
   e) La correlación entre el aumento de estudiantes de pregrado interesados en la antropología y la guerra de Vietnam.

5. De las siguientes metas indique la que se contradice con un enfoque antropológico aplicado a los programas urbanos:
   a) Trabajar con la comunidad para garantizar que el cambio se implemente de manera correcta.
   b) Crear una sola política universal para aplicar en todas las comunidades urbanas.
   c) Identificar los grupos sociales clave en el contexto urbano.
   d) Traducir las necesidades y deseos de la comunidad a las agencias financiadoras.
   e) Evocar los deseos de la comunidad objetivo.

6. En 1992, un policía de Los Angeles disparó y mató a dos hermanos samoanos desarmados. Cuando un juez desechó los cargos contra el oficial, los líderes samoanos locales usaron el sistema matai tradicional para calmar la ira de los jóvenes y organizar reuniones comunitarias que eventualmente condujeron a una resolución justa. Este ejemplo ilustra:
   a) Cómo una comunidad inmigrante puede aprovechar sus tradiciones (en este caso, las asociaciones étnicas basadas en el parentesco) para adaptarse a la vida urbana.
   b) Que la antropología tiene poca aplicación en escenarios urbanos.
   c) Que los inmigrantes no occidentales enfrentan dificultades para ajustarse a la vida citadina moderna, a menos que cedan en sus tradiciones.
   d) Cómo algunos sistemas tradicionales contribuyen de manera desproporcionada a la falta de vivienda.

e) Que la "mentalidad de clan" es excesivamente violenta en escenarios urbanos.

7. ¿Qué es la antropología médica?
   a) El campo que comprobó que los indígenas no abandonan sus tradiciones, incluso en ciudades modernas que cuentan con programas de atención a la salud tecnológicamente avanzados.
   b) La aplicación de conocimientos de salud no occidentales a un sistema médico en problemas por la industrialización.
   c) Un creciente campo que considera el contexto biocultural y las implicaciones de la enfermedad y el padecimiento.
   d) Por lo general, en cooperación con compañías farmacéuticas, un campo que realiza investigación de mercado acerca del uso de los productos de salud alrededor del mundo.
   e) La aplicación de la medicina occidental para resolver problemas de salud alrededor del mundo.

8. ¿Qué término se relaciona más con las creencias, las costumbres, los especialistas y las técnicas dirigidas a garantizar la salud y curar los padecimientos?
   a) Una teoría de la enfermedad.
   b) La antropología médica.
   c) El chamanismo.
   d) El sistema de atención a la salud.
   e) La sobreinnovación.

9. ¿Por qué las compañías que diseñan y comercializan productos contratarían a un antropólogo?
   a) Para pretender que se preocupan por las preferencias culturales de los consumidores.
   b) Para ofrecer empleos a un número creciente de académicos desempleados.
   c) Para asegurarse de que acatan el código de ética de la American Anthropological Association.
   d) Para obtener una mejor comprensión de sus clientes en un mundo cada vez más multicultural.
   e) Para satisfacer los requisitos para convertirse en una organización no lucrativa.

10. ¿Qué describe mejor la amplitud de la antropología aplicada?
   a) Cualquier uso del conocimiento y/o técnicas de los cuatro subcampos, con un énfasis especial sobre la antropología forense y biológica, dado el aumento de muertes debidas a la llamada guerra contra el terrorismo.
   b) El uso del conocimiento antropológico para aumentar el tamaño de los departamentos universitarios de antropología.
   c) La contratación de antropólogos por las fuerzas armadas interesadas en mejorar la inteligencia secreta.
   d) Cualquier uso del conocimiento y/o técnicas de los cuatro subcampos para identificar, valorar y resolver problemas prácticos.
   e) Las prácticas de contratación de organizaciones no gubernamentales interesadas en la cultura.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. ______________________ examina las dimensiones socioculturales del desarrollo económico.
2. El término ______________________ describe la consecuencia de los programas de desarrollo que tratan de lograr demasiado cambio.
3. La ___________ creciente describe la meta de reducir la pobreza absoluta, con una distribución más igualitaria de la riqueza.
4. Los antropólogos médicos usan el término ____________ para referirse a una amenaza a la salud científicamente identificada, provocada por un patógeno conocido, mientras que el término _____________ se refiere a una condición de pobre salud percibida o sentida por un individuo.
5. Un ________________ es aquel que diagnostica y trata los padecimientos.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. Este capítulo usa la asociación entre la naciente antropología y el colonialismo para ilustrar algunos de los peligros de la antropología aplicada en épocas tempranas. También se aprendió cómo los antropólogos estadounidenses estudiaron las culturas japonesa y alemana "a distancia", con la intención de predecir el comportamiento de los enemigos de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. Los conflictos políticos y militares con otras naciones y culturas siguen en la actualidad. ¿Qué papel podrían y/o deben desempeñar los antropólogos aplicados en dichos conflictos, si hay alguno?

2. ¿Qué papeles podrían desempeñar los antropólogos aplicados en el diseño e implementación de proyectos de desarrollo? Con base en la experiencia y la investigación que se señalaron en el capítulo, indique lo que debe evitar o promover un antropólogo aplicado.
3. Este capítulo describe algunas de las aplicaciones de la antropología en escenarios educativos. Piense de nuevo en su salón de clase en la escuela secundaria o de bachillerato. ¿Habría algún conflicto social que pudiera interesar a un antropólogo? ¿Existió algún problema que un antropólogo aplicado pudiera resolver? ¿Cómo lo haría?
4. En el capítulo 2 aprendió cómo la cultura y los cambios culturales afectan la manera en la que se percibe la naturaleza, la naturaleza humana y lo “natural”. Proporcione ejemplos de cómo los antropólogos médicos examinan los cambios entre las fronteras de la cultura y la naturaleza.
5. Si conoce sus planes vocacionales, describa cómo puede aplicar lo que aprendió en esta introducción a la antropología en su futura profesión. Si todavía no elige una carrera, escoja una de las siguientes: economía, ingeniería, relaciones internacionales, arquitectura o docencia en escuela primaria. Y diga, ¿por qué es importante comprender la cultura y la organización social de las personas a quienes afectará con su trabajo?

Opción múltiple: 1. (C); 2. (E); 3. (C); 4. (D); 5. (B); 6. (A); 7. (C); 8. (D); 9. (D); 10. (D). Llene los espacios: 1. Antropología del desarrollo; 2. Sobreinnovación; 3. Equidad; 4. Enfermedad, padecimiento; 5. Sanador.

Lecturas adicionales sugeridas

Chambers, E.
1985 *Applied Anthropology: A Practical Guide.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Cómo un líder en el campo hace antropología aplicada.

Ervin, A. M.
2005 *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice,* 2a. ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon. Tratamiento actualizado de antropología aplicada.

Ferraro, G. P.
2010 *The Cultural Dimension of International Business,* 6a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Cómo la teoría y las percepciones de la antropología cultural pueden influir en la realización de los negocios internacionales.

Joralemon, D.
2010 *Exploring Medical Anthropology,* 3a. ed. Boston: Pearson. Introducción reciente a un campo en crecimiento.

Omohundro, J. T.
2001 *Careers in Anthropology,* 2a. ed. Boston: McGraw-Hill. Ofrece algunas guías vocacionales.

Spindler, G. D., ed.
2000 *Fifty Years of Anthropology and Education, 1950–2000: A Spindler Anthology.* Mahwah, NJ: Erlbaum. Sondeo del campo de la antropología educativa por dos prominentes contribuyentes, George y Louise Spindler.

- ¿Qué distingue al lenguaje de otras formas de comunicación?
- ¿Cómo estudian los antropólogos y lingüistas el lenguaje en general y las lenguas específicas en particular?
- ¿Cómo cambia el lenguaje a corto y largo plazo?



La variación lingüística se asocia con la diversidad social y cultural, incluida la etnicidad y el género. Estas niñas mayas hablan en una de las diversas lenguas mayas que existen en Guatemala.

Lenguaje y comunicación 5



sumario



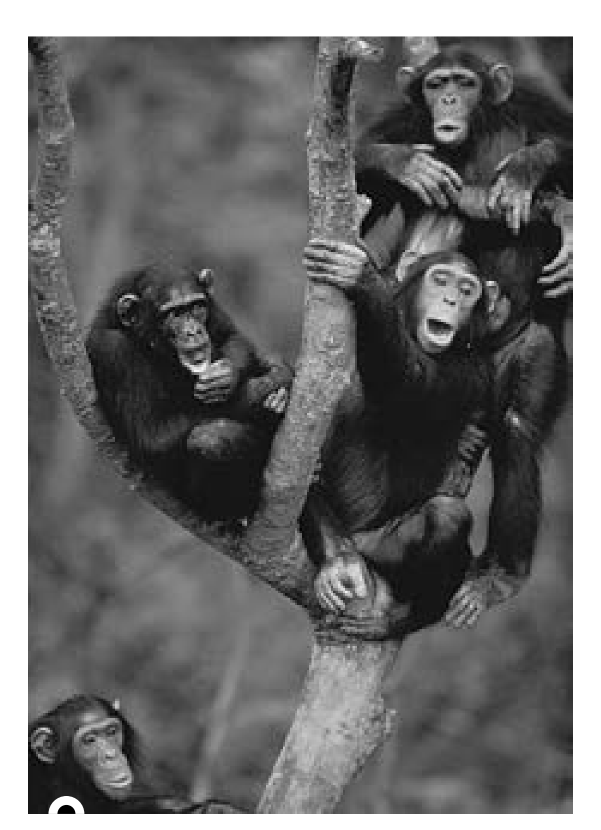
la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿Usted puede apreciar algo distinto o inusual en su forma de hablar? Si usted es de Canadá, Virginia o Savannah, quizá pronuncie diferente la misma palabra inglesa *out* (fuera). Un sureño estadounidense es probable que pida un "refresco" a diferencia del neoyorquino que pide una "gaseosa". ¿Cómo habla una "chica del esnob" o bien, cómo lo hace un "surfista"? Por lo general, sólo ponemos atención en la manera en la que hablamos cuando alguien nos hace algún comentario al respecto. Sólo cuando los estudiantes se trasladan de una región o estado a otro identifican el particular acento de su lugar de origen. Cuando fui adolescente me mudé de la ciudad de Atlanta a Nueva York; previamente no me había dado cuenta de que tenía un acento sureño, hasta que un guardián de la lengua en mi nueva escuela me lo hizo saber. Me colocaron en una clase especial en la que me indicaban mis errores lingüísticos que nunca supuse tener. Uno era, por ejemplo, en grupos consonantes terminales. Aparentemente no pronunciaba las tres consonantes finales de palabras terminadas en sts y sks, como *breakfasts* (desayunos) y *tusks* (colmillos). Más tarde me di cuenta de que no eran palabras que usara con mucha frecuencia. Hasta donde yo recordaba, nunca platiqué sobre colmillos o afirmé que "comí siete desayunos la semana pasada".

A diferencia de los gramáticos, los lingüistas y antropólogos están más interesados en lo que la gente dice, que en lo que debería decir. Las diferencias en el habla se asocian con, y dicen mucho acerca de, la variación social, relacionadas con la región, la educación, los antecedentes étnicos y el género. Hombres y mujeres hablan de un modo diferente. Seguramente usted puede pensar en ejemplos basados en su experiencia, aunque probablemente nunca se haya dado cuenta de que las mujeres tienden a llevar a la periferia sus vocales (piense en "aiiee"), mientras que los hombres tienden a centralizarlas (piense en "uh" y "ugh"). En comparación con las mujeres, los hombres tienen más probabilidad de hablar "sin gramática". Hombres y mujeres también muestran diferencias al usar terminologías relacionadas con el deporte o sobre los colores. Los hombres por lo general conocen más términos relacionados con los deportes, hacen más distinciones entre ellos (por ejemplo, carreras frente a marcadores) y tratan de usar los términos del modo más preciso que las mujeres. Así mismo, influidas más por la industria de la moda y de los cosméticos, las mujeres usan más términos para describir los colores y se refieren a ellos de manera más específica que los varones. Un ejemplo de lo anterior me sucedió en una conferencia donde mostré al auditorio una camiseta morada y pedí que las mujeres dijeran el color de la camiseta. La respuesta fue diversa: malva, lila, lavanda, violeta o algún otro tono purpúreo. Ante este tipo de peticiones, las mujeres rara vez tienen una sola respuesta, pues distinguen entre diversos tonos. Posteriormente, pregunté a los varones, y respondieron de manera consistente "MORADO". Es raro el hombre que, al momento, pueda imaginar la diferencia entre fucsia y magenta o uva y berenjena.

¿QUÉ ES EL LENGUAJE?

El **lenguaje** puede ser hablado o escrito y es nuestro principal medio de comunicación. La escritura ha existido desde hace aproximadamente 6 000 años. El lenguaje se originó miles de años antes que ella, pero nadie puede decir exactamente cuándo. Como la cultura en general, y de la cual el lenguaje es una parte, el lenguaje es transmitido mediante el aprendizaje, como parte de la enculturación. El lenguaje se basa en asociaciones arbitrarias aprendidas entre las palabras y las



Los simios, como estos chimpancés del Congo, se comunican en la selva a través de un repertorio de llamadas. Sus sistemas vocales consisten en un número limitado de sonidos (*llamadas*) que sólo producen cuando se encuentran con estímulos ambientales particulares.

cosas que representan. La complejidad del lenguaje, ausente en los sistemas de comunicación de otros animales, permite a los humanos referirse a imágenes elaboradas, discutir el pasado y el futuro, compartir experiencias con otros, y beneficiarse de éstas.

Los antropólogos estudian el lenguaje en sus contextos social y cultural. La antropología lingüística ilustra el interés característico de la antropología en la comparación, la variación y el cambio. Una característica fundamental del lenguaje es precisamente que siempre se encuentra en constante cambio. Algunos antropólogos lingüistas reconstruyen lenguas antiguas comparándolas con las contemporáneas y al hacerlo realizan descubrimientos acerca de la historia. Otros estudian diferencias lingüísticas para descubrir diversos puntos de vista y encontrar patrones de pensamiento en una multitud de culturas a lo largo de todo el mundo. La sociolingüística examina la diversidad lingüística en los estados-nación, que varían desde el multilingüismo hasta los diversos dialectos y estilos que se presentan en un solo idioma, para mostrar cómo el habla refleja las diferencias sociales (Fasold, 1990; Labov, 1972*a*, 1972*b*). Los antropólogos lingüísticos también exploran el papel del lenguaje en la colonización y la expansión de la economía mundial (Geis, 1987).

lenguaje
Principal medio de comunicación humana, hablado y escrito.

COMUNICACIÓN NO HUMANA DE LOS PRIMATES

Sistemas de llamadas

Sólo los humanos hablan. Ningún otro animal tiene algo que se aproxime a la complejidad del lenguaje. Los sistemas de comunicación naturales de otros primates (monos y simios) son **sistemas de llamadas** o **sonidos**. Dichos sistemas vocales constan de un número limitado de sonidos, *llamadas*, que se producen sólo cuando se encuentran estímulos ambientales particulares. Estas llamadas difieren en intensidad y duración, pero son mucho menos flexibles que el lenguaje humano porque son automáticos y no se pueden combinar. Cuando los primates encuentran alimento y peligro simultáneamente, sólo pueden hacer una llamada. No pueden combinar las llamadas por alimento y peligro en una sola emisión que indique que ambos están presentes. Sin embargo, en algún punto de la evolución humana, nuestros ancestros comenzaron a combinar llamadas y a entender las combinaciones. El número de llamadas también se incrementó, llegando a ser tan amplio como para no ser transmitidas por los genes. La comunicación empezó a darse casi por completo por aprendizaje.

sistemas de llamadas
Sistemas de comunicación de los primates no humanos.

Aunque los primates salvajes usan sistemas de llamadas, el tracto vocal de los simios no es adecuado para el habla. Hasta la década de 1960, los intentos por enseñar lenguaje hablado a los simios sugirieron que carecen de habilidades lingüísticas. En la década de 1950, una pareja crió un chimpancé, Viki, como miembro de su familia y sistemáticamente trataron de enseñarle a hablar. No obstante, Viki sólo aprendió cuatro palabras (“mamá”, “papá”, “arriba” y “taza”).

Lenguaje de signos

Experimentos más recientes demuestran que los simios pueden aprender a usar un verdadero lenguaje, aunque no lo hablen (Miles, 1983). Muchos simios aprendieron a conversar con la gente a través de medios distintos al habla; uno de ellos es el lenguaje de signos americano (ASL por sus siglas en inglés), que usan ampliamente los estadounidenses con trastornos auditivos. El ASL emplea un número limitado de unidades gestuales básicas que son equivalentes a sonidos en el lenguaje hablado. Dichas unidades se combinan para formar palabras y unidades de significado más amplias.

El primer chimpancé en aprender ASL fue Washoe, una hembra que murió en 2007, a la edad de 42 años. Capturada en África occidental, R. Allen Gardner y Beatrice Gardner, científicos en la Universidad de Nevada en Reno, adoptaron a Washoe en 1966, cuando tenía un año de edad. Cuatro años después, se mudaron a Norman, Oklahoma, a una granja que se convirtió posteriormente en el Instituto para Estudios de los Primates. El caso de Washoe revolucionó la discusión sobre las habilidades de aprendizaje del lenguaje en los simios (Carey, 2007). Al principio, Washoe vivió en un remolque y no escuchaba lenguaje hablado. Los investigadores siempre usaron ASL para comunicarse entre ellos en su presencia. La chimpancé gradualmente adquirió un vocabulario de más de 100 signos que representaban palabras en inglés (Gardner, Gardner y van Cantfort, eds., 1989). A los dos años de edad, Washoe comenzó a combinar hasta cinco signos en oraciones rudimentarias como "tú, yo, ir, fuera, rápido".

transmisión cultural
Transmisión a través del aprendizaje, básica para el lenguaje.

El segundo chimpancé en aprender ASL fue Lucy, un año más joven que Washoe. Lucy murió asesinada por cazadores furtivos, en 1986, después de que la introdujeron a "la vida salvaje" en África en 1979 (Carter, 1988). Desde su segundo día de vida, hasta su traslado a África, Lucy vivió con una familia en Norman, Oklahoma. Roger Fouts, investigador del mencionado Instituto para Estudios de los Primates, iba dos días a la semana para poner a prueba y mejorar el conocimiento en ASL de Lucy. Durante el resto de la semana, Lucy usaba ASL para conversar con sus padres adoptivos. Después de adquirir lenguaje, Washoe y Lucy mostraron muchos rasgos humanos: insultaban, bromeaban, decían mentiras y trataban de enseñar el lenguaje a otros (Fouts, 1997).

productividad
Creación de nuevas expresiones que son comprensibles para otros hablantes.

En el Instituto, cuando Washoe se enojaba con sus vecinos primates les decía"monos sucios". Lucy insultaba a su gato diciéndole "gato sucio". Al llegar al lugar de Lucy, Fouts encontró una vez una pila de excremento en el suelo. Cuando preguntó a la chimpancé qué era eso, ella replicó: "sucio, sucio", su expresión para heces. Le preguntó de quién era "sucio, sucio", y Lucy mencionó a la colaboradora de Fouts, Sue. Cuando Fouts se rehusó creerle acerca de Sue, la chimpancé culpó del excremento al mismo Fouts.



"Dice que quiere un abogado"

Un atributo fundamental del lenguaje es la **transmisión cultural** de un sistema de comunicación a través del aprendizaje. Washoe, Lucy y otros chimpancés trataron de enseñar ASL a otros animales, incluida su propia descendencia. Washoe enseñó gestos a otros chimpancés del Instituto, entre éstos a su hijo Sequoia, quien murió en la infancia (Fouts, Fouts y van Cantfort, 1989).

Debido a su tamaño y fuerza, los gorilas adultos no son sujetos idóneos para realizar experimentos similares a los que se mencionaron. Los gorilas machos adultos delgados en la vida salvaje pesan 180 kilogramos, y las hembras totalmente desarrolladas pueden con facilidad alcanzar los 110 kilogramos. Debido a esto, el trabajo de la psicóloga Penny Patterson con gorilas en la Universidad de Stanford parece más audaz que los experimentos que se realizaron con chimpancés. En un remolque junto a un museo de Stanford, Patterson crió a Koko, una gorila hembra totalmente desarrollada. El vocabulario de Koko sobrepasa el de cualquier chimpancé. Ella regularmente emplea 400 signos ASL y alguna vez incluso usó alrededor de 700.

Koko y los chimpancés también muestran que los simios comparten además otra habilidad lingüística con los humanos: la **productividad**. Los hablantes usualmente utilizan las reglas de sus idiomas para producir expresiones completamente nuevas que son comprensibles para otros hablantes de la misma lengua. Por ejemplo, un angloparlante puede crear "baboonlet" para referirse a un babuino infante. El hablante hace esto por analogía con las palabras inglesas en las que el sufijo *–let* designa al joven de una especie. Quienquiera que hable inglés inmediatamente comprende el significado de la nueva palabra. Koko, Washoe, Lucy y otros han mostrado que los simios también son capaces de usar el lenguaje productivamente. Lucy utilizó gestos que ya conocía para crear "drinkfruit" ("frutabeber") por sandía. Washoe, al ver un cisne por primera vez, acuñó "waterbird" ("aveagua"). Koko, quien conocía los gestos para "dedo" y "brazalete", formó "brazalete dedo" cuando se le dio un anillo.

Chimpancés y gorilas tienen una capacidad rudimentaria para el lenguaje. Probablemente en la vida salvaje, nunca hubieran creado un sistema gestual significativo. Sin embargo, con el sistema ASL, muestran muchas habilidades humanas para el aprendizaje y uso del mismo. Desde luego, el lenguaje que usan los simios es

producto de la intervención y la enseñanza humanas. Los experimentos que se mencionaron no sugieren que los simios puedan inventar un lenguaje (los niños humanos tampoco se han enfrentado a dicha tarea solos). Sin embargo, simios jóvenes aprendieron los fundamentos del lenguaje gestual y mostraron que lo pueden emplear de manera productiva y creativa, aunque no con la sofisticación de los humanos que usan dicho lenguaje.

Los simios, como los humanos, también intentan enseñar su lenguaje a otros. Lucy, sin darse cuenta completamente de la diferencia entre las manos de los primates y las garras felinas, una vez intentó que su gato mascota se expresara con sus garras en el lenguaje ASL. Koko enseñó gestos a Michael, un gorila macho, seis años más joven que ella.



Kanzi, un bonobo macho, identifica un objeto que acaba de escuchar a través de unos audífonos. A una edad temprana, Kanzi aprendió a entender el habla humana simple y a comunicarse con el uso de lexigramas, símbolos abstractos que representan objetos y acciones. En segundo plano se observa un teclado de lexigramas.

Los simios también demostraron **desplazamiento lingüístico**. Ausente en los sistemas de llamadas, aquél es un ingrediente clave del lenguaje. Por lo general, cada llamada está ligada a un estímulo ambiental como el alimento. Las llamadas se emiten sólo cuando dicho estímulo está presente. Desplazamiento significa que los humanos pueden hablar acerca de cosas que no están presentes. Los humanos no tienen que ver los objetos para decir las palabras. Las conversaciones humanas no están limitadas por el lugar y el espacio. Y podemos distinguir el pasado y el futuro, compartir experiencias con otros y beneficiarnos de las suyas.

Patterson describió varios ejemplos de la capacidad de desplazamiento de Koko (Patterson, 1978). La gorila una vez expresó tristeza por haber mordido a Penny tres días antes. Koko usó el signo "más tarde" para posponer las cosas que no quería hacer. La tabla de recapitulación 5.1 resume los contrastes entre el lenguaje, ya sea de signos o hablado, y los sistemas de llamadas que usan los primates en la vida salvaje.

Algunos académicos dudan de las capacidades lingüísticas de chimpancés y gorilas (Sebeok y Umiker-Sebeok, eds., 1980; Terrace, 1979); afirman que Koko y los chimpancés son comparables a animales de circo entrenados y realmente no tienen habilidad lingüística. Sin embargo, en defensa de Patterson y los otros investigadores (Hill, 1978; van Cantfort y Rimpau, 1982), sólo uno de sus críticos ha trabajado con un simio. Este fue Herbert Terrace, cuya experiencia enseñando lenguaje de signos a un chimpancé carece de la continuidad y el involucramiento personal que contribuyeron tanto al éxito de Patterson con Koko.

desplazamiento lingüístico
Describir cosas y eventos que no están presentes; es un elemento clave del lenguaje.

Nadie niega la enorme diferencia entre el lenguaje humano y los signos de los gorilas. Existe una gran brecha entre la habilidad para escribir un libro o decir una oración y los pocos cientos de gestos empleados por un chimpancé bien entrenado. Los simios no son personas, pero tampoco son "sólo animales". Como lo expresó la misma Koko, cuando un reportero le preguntó si era una persona o un animal, ella no escogió ninguno. En vez de ello, mostró con signos que era "un fino animal gorila" (Patterson, 1978).

RECAPITULACIÓN 5.1 Contraste entre lenguaje y sistemas de llamadas

LENGUAJE HUMANO	SISTEMAS DE LLAMADAS DE LOS PRIMATES
Tiene la capacidad de decir las cosas y eventos que no están presentes (desplazamiento).	Dependen de los estímulos; una llamada de alimento sólo se presentará ante la presencia del mismo; no se puede falsificar.
Tiene la capacidad de generar nuevas expresiones mediante la combinación de otras expresiones (productividad).	Consiste de un número limitado de llamadas que no se pueden combinar para producir nuevas.
El lenguaje es una capacidad propia de los seres humanos, pero cada comunidad lingüística tiene su propia lengua y se transmite culturalmente.	Tiende a ser específico de una especie, con poca variación para cada llamada entre comunidades de la misma especie.

El origen del lenguaje

Aunque la capacidad para recordar y combinar símbolos lingüísticos puede estar latente en los simios (Miles, 1983), se necesitó la evolución humana para que tal semilla floreciera en el lenguaje. Un gen mutado conocido como FOXP2 ayuda a explicar por qué los humanos hablan y los chimpancés no (Paulson, 2005). El papel clave de FOXP2 en el habla salió a la luz en un estudio de una familia británica, identificada sólo como KE, cuya mitad de sus miembros tenía un hereditario y severo déficit del habla (Trivedi, 2001). La misma forma variante de FOXP2 que se encuentra en los chimpancés causa este trastorno. Quienes tenían la versión sin habla del gen, no podían realizar los movimientos finos de lengua y labios necesarios para un habla clara, y su lenguaje era ininteligible, incluso para otros miembros de la familia KE (Trivedi, 2001). Los chimpancés tienen la misma secuencia (genética) que los miembros de la familia KE con el déficit del habla. Al comparar los genomas del chimpancé y del humano, parece que una forma compatible del FOXP2 se apareció en los humanos hace 150 000 años. Esta mutación confirió ventajas selectivas (habilidades lingüísticas y culturales) que permitieron a quienes lo tenían extenderse a costa de quienes no lo poseían (Paulson, 2005).

quinésica
Estudia la comunicación a través de los movimientos corporales y de las expresiones faciales.

El lenguaje ofreció una importante ventaja adaptativa al *Homo sapiens*. El lenguaje permite que la información que almacena una sociedad humana supere por mucho a la de cualquier otro grupo no humano. El lenguaje es un vehículo excepcionalmente efectivo para el aprendizaje. Puesto que los humanos pueden hablar de cosas que nunca han experimentado, pueden anticipar respuestas antes de encontrar los estímulos. La adaptación puede ocurrir más rápidamente en el *Homo* que en los otros primates, porque sus medios adaptativos son más flexibles.

COMUNICACIÓN NO VERBAL

El lenguaje es nuestro principal medio de comunicación, pero no es el único que utilizamos. Nos comunicamos cuando transmitimos información de nosotros mismos a los demás y recibimos dicha información de ellos. Las expresiones faciales, las posturas corporales, los gestos y los movimientos, incluso inconscientes, transmiten información y son parte de los estilos de comunicación. Deborah Tannen (1990) discute las diferencias en los estilos de comunicación entre hombres y mujeres estadounidenses, y sus comentarios van más allá del lenguaje. Ella señala que entre los estadounidenses, las niñas y mujeres tienden a verse directamente una a otra cuando hablan, mientras que los niños y hombres no lo hacen. Los hombres tienen mayor probabilidad de mirar directamente hacia adelante en lugar de voltear y hacer contacto visual con alguien, especialmente otro hombre, sentado junto a ellos. Además, en grupos de conversación, los hombres estadounidenses tienden a relajarse y sentarse de manera confortable en el asiento. Las estadounidenses pueden adoptar una postura relajada similar en los grupos donde sólo hay mujeres, pero cuando están con hombres, tienden a contraer sus extremidades y adoptar una postura más rígida.



¿Cómo difieren los hombres y mujeres estadounidenses cuando se comunican e interactúan socialmente? ¿Es probable que esto sea cierto transculturalmente? ¿Qué puede usted notar acerca de las interacciones que se muestran en este café al aire libre en Cracovia, Polonia?

La **quinésica** estudia la comunicación a través de los movimientos corporales, las posturas, los gestos y las expresiones faciales. La revisión de las diferencias culturales con respecto al espacio personal y las muestras de afecto que se discutieron en el capítulo "Cultura" se relaciona con la quinésica. Los lingüistas ponen atención no sólo a lo que se dice, sino en cómo se dice, y a las características latentes del lenguaje en sí que transmiten significado. El entusiasmo del hablante se transmite no sólo mediante palabras, sino también a través de expresiones faciales, gestos y

otros signos de animación. Se usan gestos, como un golpe de la mano, para dar énfasis. Se utilizan formas verbales y no verbales para comunicar los estados de ánimo: entusiasmo, tristeza, alegría, pena. Varía la entonación y el tono o volumen de la voz. Nos comunicamos a través de pausas estratégicas, incluso al guardar silencio. Una estrategia de comunicación efectiva puede ser alterar el tono, el nivel de la voz y las formas gramaticales, como en los declarativos ("soy..."), los imperativos ("¡procedamos...!") y las preguntas ("¿eres...?"). La cultura enseña que ciertas maneras y estilos deben acompañar determinados tipos de habla. El comportamiento, verbal y no verbal, cuando su equipo favorito está ganando estaría fuera de lugar en un funeral, o cuando se discute un tema sombrío.

La cultura siempre desempeña un papel en la manera en la que se moldea lo que consideramos "natural". Los animales se comunican a través de olores y usan una esencia para marcar territorios, un medio químico de comunicación. Entre los estadounidenses modernos, las industrias del perfume, el enjuague bucal y los desodorantes se basan en la idea de que el sentido del olfato tiene un papel en la comunicación y la interacción social. Pero diferentes culturas son más tolerantes a los olores "naturales" que la estadounidense. De manera transcultural, el cabeceo de arriba a abajo no siempre significa afirmación, como tampoco agitar la cabeza de un lado a otro siempre implica una negación. Los brasileños menean un dedo para decir no. Los estadounidenses dicen "ajá" para afirmar, mientras que en Madagascar un sonido similar significa negar. Los estadounidenses apuntan con sus dedos; la gente de Madagascar lo hace con sus labios. También varían los patrones de "holgazanear". Al aire libre, cuando algunas personas descansan, pueden sentarse o acostarse en el suelo; otras lo hacen en cuclillas; otras más se apoyan contra un árbol.

Los movimientos corporales comunican diferencias sociales. Los brasileños de clase baja, especialmente las mujeres, ofrecen un apretón de manos débil a los que consideran sus superiores sociales. En muchas culturas, los hombres tienen apretones de manos más firmes que las mujeres. En Japón, la inclinación es una conducta habitual en la interacción social, pero se usan diferentes tipos de inclinaciones dependiendo del estatus social de la gente con quien se interactúa. En Madagascar y Polinesia, las personas de estatus bajo no deben mantener sus cabezas por arriba de las de la persona de estatus superior. Cuando uno se aproxima a alguien más viejo o de mayor estatus, uno dobla sus rodillas y baja la cabeza como señal de respeto. En Madagascar, el mismo gesto se hace por cortesía cuando uno pasa entre dos personas. Aunque los gestos, las expresiones faciales y las posturas corporales tienen raíces en nuestra herencia primate, y pueden verse en monos y simios, no escapan del moldeamiento cultural descrito en capítulos anteriores. El lenguaje que depende en gran medida del uso de símbolos es el dominio de la comunicación, en el cual la cultura desempeña un papel fundamental.

ESTRUCTURA DEL LENGUAJE

El estudio científico de un lenguaje hablado (*lingüística descriptiva*) involucra muchas áreas de análisis interrelacionadas: la fonología, la morfología, el léxico y la sintaxis. La **fonología** es el estudio de los sonidos hablados y contempla cuáles sonidos están presentes y son significativos en un lenguaje dado. La **morfología** estudia las formas en las que se combinan los sonidos para formar *morfemas*: las palabras y sus partes significativas. Por ejemplo, la palabra *gatos* cuenta con tres morfemas: *gat*, que se refiere a un tipo de animal, *o* que se trata del género del animal, y *s*, un morfema que indica plural. El **léxico** de un lenguaje es un diccionario que contiene todos sus morfemas y sus significados. La **sintaxis** se refiere a las reglas y el orden de las palabras en las frases y las oraciones. Las cuestiones sintácticas incluyen si los sustantivos por lo general vienen antes o después de los verbos, o si los adjetivos usualmente preceden o siguen a los sustantivos que modifican.

fonología
Estudio de la fonemática y la fonética de una lengua idioma.

morfología
Estudio (lingüístico) de los morfemas y la construcción de palabras.

léxico
Vocabulario; todos los morfemas de un idioma y sus significados.

sintaxis
Reglas y orden de las palabras en frases y oraciones.

Sonidos del habla

A través de las películas, o de la televisión, o bien platicando con extranjeros, podemos reconocer la diversidad de los acentos, así como las malas pronunciaciones. Se sabe que alguien con un marcado acento francés no pronuncia la *r* de la misma forma en la que lo hace un estadounidense. Una persona de Francia puede distinguir entre "*craw*" (buche) y "*claw*" (garra), mientras que para alguien de Japón puede ser difícil hacerlo. La distinción entre *r* y *l* hace una diferencia en inglés y en francés, pero no en japonés. En lingüística se dice que la diferencia entre *r* y *l* es fonémica en inglés y francés, pero no en japonés; es decir: *r* y *l* son fonemas en inglés y francés, mas no en japonés. Un **fonema** es un contraste sonoro que hace una diferencia en el significado.

fonema
Contraste sonoro más fino que distingue significados.

En una lengua dada los fonemas se encuentran al comparar *pares mínimos*, palabras que se parecen una a la otra, excepto en un sonido. Las palabras tienen un significado totalmente diferente y sólo difieren en un sonido. Por tanto, los sonidos contrastantes son fonemas en dicha lengua. Un ejemplo en inglés es el par mínimo *pit*/*bit* (hoyo, hueco/pedazo, trozo). Estas dos palabras se distinguen por un sólo contraste sonoro

entre /p/ y /b/ (los fonemas se encierran en diagonales). Por tanto, /p/ y /b/ son fonemas en inglés. Otro ejemplo ocurre entre los sonidos vocales de *bit* y *beat* (ritmo, pulsación) (vea la figura 5.1). Este contraste sirve para distinguir estas dos palabras y los dos fonemas vocales que en inglés se escriben /I/ e /i/.

El inglés estadounidense estándar (SE, por sus siglas en inglés), el dialecto "libre de regionalismos" de los lectores de noticias en las redes televisivas, tiene alrededor de 35 fonemas: al menos 11 vocales y 24 consonantes. El número de fonemas varía de idioma a idioma: de 15 a 60, con un promedio entre 30 y 40. El número de fonemas también varía entre los dialectos de un idioma dado. En el inglés estadounidense, por ejemplo, los fonemas vocales varían notablemente de dialecto a dialecto. Los lectores deben pronunciar las palabras de la figura 5.1 y poner atención (o pedir a alguien más que lo haga) si distinguen cada uno de los sonidos vocales. La mayoría de los estadounidenses no pronuncia todos.

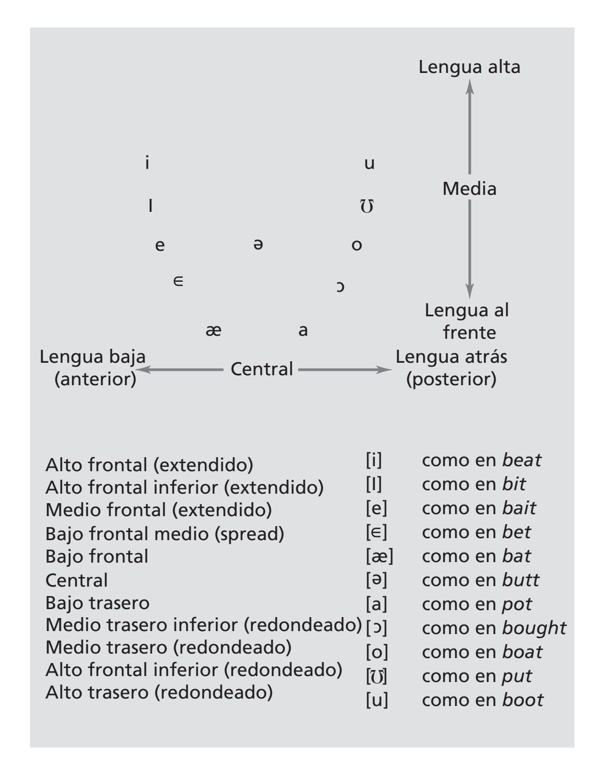
fonética
Estudio de los sonidos hablados: lo que la gente realmente dice.

fonemática
Estudio de los contrastes sonoros (fonemas) en un idioma.

La **fonética** es el estudio de los sonidos hablados en general, lo que la gente realmente dice en varios idiomas. La **fonemática** sólo estudia los contrastes sonoros *significativos* (fonemas) de un idioma dado. En inglés, como /r/ y /l/ (recuerde *craw* y *claw*), /b/ y /v/ también son fonemas, y ocurre en pares mínimos como *bat* (murciélago) y *vat* (tina). Sin embargo, en español, el contraste entre [b] y [v] no distingue significado, por tanto, no son fonemas (los sonidos que no son fonemas se encierran en corchetes). Los hispanohablantes por lo general usan el sonido [b] para pronunciar palabras que se escriben o con *b* o con *v*.

En cualquier idioma, un fonema dado se extiende más allá de un rango fonético. En inglés, el fonema /p/ ignora el contraste fonético entre [pʰ] en *pin* y la [p] en *spin*. La mayoría de los angloparlantes incluso no identifica la diferencia fonética que existe: [pʰ] es aspirada, de modo que un golpe de aire sigue a la [p]; la [p] en *spin* no lo es. (Para ver la diferencia, encienda un cerillo, sosténgalo frente a su boca y mire la llama mientras pronuncia las dos palabras.) El contraste entre [pʰ] y [p] es fonémico en algunos idiomas, como el hindi (que se habla en India). Esto es: existen palabras cuyo significado se distingue sólo por el contraste entre una [p] aspirada y una no aspirada.

Los hablantes nativos varían su pronunciación en ciertos fonemas. Esta variación es importante en la evolución del lenguaje. Sin cambios en la pronunciación, no puede haber cambio lingüístico. La siguiente sección acerca de la sociolingüística considera la variación fonética y su relación con las divisiones sociales y la evolución del lenguaje.

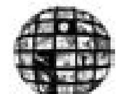


Alto frontal (extendido)	[i]	como en *beat*
Alto frontal inferior (extendido)	[I]	como en *bit*
Medio frontal (extendido)	[e]	como en *bait*
Bajo frontal medio (spread)	[∊]	como en *bet*
Bajo frontal	[æ]	como en *bat*
Central	[ə]	como en *butt*
Bajo trasero	[a]	como en *pot*
Medio trasero inferior (redondeado)	[ɔ]	como en *bought*
Medio trasero (redondeado)	[o]	como en *boat*
Alto frontal inferior (redondeado)	[ʊ]	como en *put*
Alto trasero (redondeado)	[u]	como en *boot*

FIGURA 5.1 Fonemas de las vocales en el inglés estadounidense estándar.

Los fonemas se muestran de acuerdo con la altura de la lengua y la posición de ésta al frente, el centro o atrás de la boca. Los símbolos fonéticos se identifican mediante las palabras en inglés que las incluyen; note que la mayoría son pares mínimos.

FUENTE: Adaptado del extracto y la figura 2-1 de Dwight Bolinger y Donald A. Sears, *Aspects of Language*, 3a ed. © 1981 Heinle/Arts & Sciences, parte de Cengage Learning, Inc. Reproducido con permiso.



vivir la antropología VIDEOS

Adquisición del lenguaje

Este video muestra cómo los bebés y los niños pequeños adquieren el lenguaje, y señala que la adquisición de éste es un proceso social y cultural que involucra la interacción y el aprendizaje con otros. El video sugiere ciertas indirectas universales en la adquisición del lenguaje, como el uso común de términos de parentesco bilabiales, por ejemplo, *mamá* y *papá*, para los cuidadores primarios. De acuerdo con el profesor Thomas Roeper, un lingüista que participa en el video, los niños adquieren la estructura fundamental de su lenguaje alrededor de los dos años de edad. Con base en el video, ¿quién aprende más palabras más rápido: un adulto o un niño de dos años de edad? Roeper presenta una analogía entre la adquisición del lenguaje y el crecimiento de una semilla salpicada con agua. ¿Cómo esta analogía aborda la pregunta que se presenta al comienzo del video: el lenguaje es innato o aprendido?

LENGUAJE, PENSAMIENTO Y CULTURA

El bien conocido lingüista Noam Chomsky (1955) argumenta que el cerebro humano contiene un conjunto limitado de reglas para organizar el lenguaje, de modo que todos los lenguajes tienen una base estructural común. (Chomsky llama a este conjunto de reglas *gramática universal*.) El hecho de que la gente pueda aprender lenguas extranjeras y que las palabras e ideas puedan traducirse de un idioma a otro confirma la postura de Chomsky acerca de que todos los humanos tienen capacidades lingüísticas y procesos de pensamiento similares. Otra línea que apoya dicha postura se relaciona con las lenguas criollas. Tales idiomas se desarrollan a partir de lenguas francas y se forman en situaciones de aculturación, cuando diferentes sociedades entran en contacto y deben diseñar un sistema de comunicación. Como se mencionó en el capítulo "Cultura", las lenguas francas basadas en el inglés y las lenguas nativas se desarrollaron en el contexto del comercio y el colonialismo en China, Papúa Nueva Guinea y África occidental. Con el tiempo, después de generaciones de hablarse, las lenguas francas pueden devenir en lenguas *criollas*. Se trata de lenguas más maduras, con reglas gramaticales desarrolladas y hablantes nativos (es decir, personas que aprenden el idioma como su principal medio de comunicación durante la enculturación). Las lenguas criollas se hablan en muchas sociedades caribeñas. El gullah, que es hablado por los afroamericanos de las islas costeras de Carolina del Sur y Georgia, también es una lengua criolla. Para apoyar la idea de que tales lenguas se basan en la gramática universal, está el hecho de que comparten ciertas características. Sintácticamente, todos usan partículas para formar oraciones en futuro y pasado, y negación múltiple para rechazar o negar (por ejemplo, él no tiene nada). Además, todos forman preguntas al cambiar la inflexión en lugar de cambiar el orden de la palabra. Por ejemplo: "You're going home for the holidays?" (¿Irás a casa durante las vacaciones?) (con una elevación de tono al final), en lugar de "Are you going home for the holidays?".

Hipótesis Sapir-Whorf

Otros lingüistas y antropólogos tienen un enfoque diferente para analizar la relación entre idioma y pensamiento. En lugar de buscar estructuras y procesos lingüísticos universales, creen que diferentes idiomas producen también diversas formas de pensamiento. Esta posición en ocasiones se conoce como **hipótesis Sapir-Whorf**, en honor de Edward Sapir (1931) y su alumno Benjamin Lee Whorf (1956), sus destacados y primeros defensores. Sapir y Whorf afirman que las categorías gramaticales de diferentes idiomas conducen a sus hablantes a pensar las cosas en formas particulares. Por ejemplo, los pronombres singulares de la tercera persona en inglés (*he*, *she*; *him*, *her*; *his*, *hers*) distinguen el género, mientras que los de Palaung, una pequeña tribu en Burma, no lo hacen (Burling, 1970). En inglés existe el género, aunque no en un sistema completamente desarrollado de concordancia sustantivo, género y adjetivo, como el francés y otras lenguajes romances (*la belle fille*, *le beau fils*). En consecuencia, la hipótesis Sapir-Whorf puede sugerir que los angloparlantes ponen mayor atención a las diferencias entre hombres y mujeres, en comparación con los palaung, pero en menor grado que los franco o hispanohablantes.



Aquí se muestra (en 1995) a Leigh Jenkins, quien fue o es director de preservación cultural del consejo tribal hopi. El idioma hopi no distingue entre *fue* y *es* en la oración anterior. Para los hopi, presente y pasado son reales y se expresan gramaticalmente en la misma forma, mientras que el futuro es hipotético y tiene una expresión gramatical diferente.

El inglés divide el tiempo en pasado, presente y futuro. El idioma hopi, que hablan un grupo de indios pueblo del suroeste nativo-americano, no lo hace. En vez de ello, los hopi distinguen entre eventos que existen o existieron (el presente y el pasado que usamos para discutir) y aquellos que todavía no existen (los eventos futuros, junto con eventos imaginarios e hipotéticos). Whorf argumenta que esta diferencia conduce a los hablantes hopi a pensar en el tiempo y en la realidad de formas diferentes a como lo hacen los angloparlantes. Un ejemplo similar proviene del portugués, que emplea una forma verbal del futuro subjuntivo, que introduce un grado de incertidumbre en las discusiones sobre el futuro. En inglés, con frecuencia se usan oraciones en futuro para hablar de algo que se cree puede ocurrir. No se tiene la necesidad de aclarar que "El Sol saldrá

hipótesis Sapir-Whorf
Idea de que distintos idiomas producen diferentes patrones de pensamiento.

mañana" agregando "si no se convierte en supernova". No se vacila en afirmar "Te veré el próximo año", aun cuando no se esté absolutamente seguro de que así será. El futuro subjuntivo portugués califica los eventos futuros y reconoce que el futuro puede no ser algo seguro. Nuestra forma de expresar el futuro como algo cierto está tan dentro de nosotros que incluso no nos la cuestionamos, tal como los hopi no ven la necesidad de distinguir entre presente y pasado, ambos son reales, mientras el futuro permanece hipotético. Sin embargo, parecería que el idioma no restringe necesariamente el pensamiento, porque las transformaciones culturales pueden producir cambios en el pensamiento y en el idioma, como se verá en la siguiente sección.

vocabulario focal
Conjunto de palabras que describen dominios particulares (focos) de experiencia.

Vocabulario focal

Un *léxico* (o vocabulario) es un diccionario del idioma, el conjunto de nombres para cosas, eventos e ideas. El léxico influye en la percepción. Los esquimales tienen muchas palabras para describir diferentes tipos de nieve; en inglés no hay tal distinción. La mayoría de los angloparlantes nunca notan las diferencias entre los distintos tipos de nieve y pueden tener problemas al tratar de distinguirlos incluso si alguien se las señala. Los esquimales reconocen y piensan en diferentes tipos de nieve, a diferencia de las personas que hablan en inglés, que no lo hacen porque su idioma les proporciona sólo una palabra para ello.

semántica
Sistema de significado de un lenguaje.

De igual modo, los nuer de Sudán poseen un elaborado vocabulario para describir al ganado. Los esquimales tienen muchas palabras para la nieve y los nuer docenas para nombrar el ganado debido a su historia, economía y ambientes particulares. Cuando surge la necesidad, los angloparlantes también podrían elaborar sus propios vocabularios para la nieve y el ganado. Por ejemplo, los esquiadores pueden nombran variedades de nieve con palabras que no existen en el léxico de los jubilados de Florida. De igual modo, el vocabulario de ganado de un ranchero de Texas es mucho más amplio que el de un vendedor en una tienda departamental de la ciudad de Nueva York. A los conjuntos especializados de términos y distinciones que son particularmente importantes para ciertos grupos (los que tienen focos particulares de experiencia o actividad) se conocen como **vocabulario focal**.

El vocabulario es el área del lenguaje que cambia con mayor facilidad. Nuevas palabras y distinciones, cuando es preciso, aparecen y se propagan. Por ejemplo, ¿hace una generación quién habría faxeado o enviado algo por correo electrónico? Los nombres de los objetos se vuelven más simples conforme son más comunes e importantes. Una televisión se ha convertido en *TV*, un automóvil en *carro* y un disco de video digital en un *DVD*.

Lenguaje, cultura y pensamiento están interrelacionados. Sin embargo, y en oposición a la hipótesis Sapir-Whorf, puede ser más razonable decir que los cambios en la cultura producen cambios en el lenguaje y el pensamiento y no lo contrario. Considere las diferencias entre mujeres y hombres estadounidenses en cuanto a los términos de color que utilizan (Lakoff, 2004). Las distinciones implicadas por términos como *salmón*, *óxido*, *durazno*, *beige*, *turquesa*, *malva*, *arándano* y *naranja oscura* no aparecen en los vocabularios de la mayoría de los hombres estadounidenses. No obstante, muchas de ellas ni siquiera figuraban en el vocabulario de las estadounidenses hace 50 años. Tales modificaciones reflejan cambios en la economía, la sociedad y la cultura estadounidenses. Los términos y las distinciones de color aumentaron con el crecimiento de las industrias de la moda y los cosméticos. En el léxico de los estadounidenses hay un contraste (y crecimiento) similar en los vocabularios respecto al futbol, el basquetbol y el hockey. Los fanáticos deportivos, con más frecuencia hombres que mujeres, utilizan más términos que se refieren a, y hacen distinciones más elaboradas entre, los juegos que observan, como el hockey (vea la tabla 5.1). Por tanto, los contrastes y cambios culturales afectan las distinciones lexicales (por ejemplo, color durazno frente a salmón) dentro de dominios semánticos (por ejemplo, terminología del color). La **semántica** se refiere al sistema de significados de un lenguaje.



Aceitunas, ¿pero de qué tipo? Sin duda, el vendedor de aceitunas tiene un vocabulario más específico, que usted o yo, para indicar lo que vende.

Significado

Los hablantes de lenguajes particulares usan conjuntos de términos para organizar, o categorizar, sus experiencias y percepciones. Los términos y contrastes lingüísticos codifican (representan) las diferencias de significados que percibe la gente. La **etnosemántica** estudia tales sistemas de clasificación en varios idiomas. Los *dominios* (conjuntos de cosas, percepciones o conceptos relacionados nombrados en un lenguaje) etnosemánticos, que han sido muy bien estudiados, incluyen las terminologías del parentesco y el color. Cuando se estudian tales dominios, se examina cómo dichas personas perciben y distinguen entre relaciones de parentesco o entre los colores. Otros dominios incluyen la etnomedicina: la terminología para las causas, síntomas y curas de la enfermedad (Frake, 1961); etnobotánica: clasificación nativa de las plantas (Berlin, Breedlove y Raven, 1974; Carlson y Maffi, 2004; Conklin, 1954), y etnoastronomía (Goodenough, 1953).

Las formas en las que la gente divide el mundo, los contrastes que perciben como significativos o significantes, reflejan sus experiencias (vea Bicker, Sillitoe y Pottier, eds., 2004). Los antropólogos descubrieron que ciertos dominios lexicales y objetos de vocabulario evolucionaron en un orden determinado. Por ejemplo, después de estudiar la terminología de color en más de 100 lenguas, Berlin y Kay (1991, 1999) descubrieron diez términos de color básicos: *blanco*, *negro*, *rojo*, *amarillo*, *azul*, *verde*, *café*, *rosa*, *naranja* y *morado* (evolucionaron más o menos en dicho orden). El número de términos varió con la comple-

TABLA 5.1 Vocabulario focal para el hockey

Los seguidores del deporte tienen términos especiales para los principales elementos del juego.

ELEMENTO DEL HOCKEY	TÉRMINO DEL FANÁTICO
Puck (disco)	*Biscuit* (bizcocho)
Meta/red	*Pipes* (tubos)
Caja de penal	*Sin bin* (cesta de pescado)
Bastón de hockey	*Twig* (vara)
Casco	*Bucket* (cubeta)
Espacio entre los protectores de las piernas de un portero	*Five hole* (hoyo cinco)

etnosemántica Estudio de las categorías y contrastes lexicales (vocabulario).

¿Qué vocabulario particular usaría un fanático del hockey para describir los objetos que se muestran en esta fotografía de la final de la Copa Stanley? ¿Cómo los describiría usted?



jidad cultural. Un extremo estuvo representado por los agricultores de Papúa Nueva Guinea y los cazadores-recolectores australianos, quienes usaron sólo dos términos básicos, que se traducirían como *negro* y *blanco* u *oscuro* y *claro*. En el otro extremo del continuo aparecen idiomas europeos y asiáticos con todos los términos de color. La terminología del color estaba más desarrollada en áreas que compartían una historia en el uso de tintes y colorantes artificiales.

SOCIOLINGÜÍSTICA

Ningún lenguaje es un sistema uniforme en el que todos hablan igual. El *desempeño* lingüístico (lo que la gente dice realmente) es la preocupación de la sociolingüística. El campo de la sociolingüística investiga las relaciones entre la variación social y la lingüística, o el idioma en su contexto social (Eckert y Rickford, eds., 2001). ¿Cómo usan diferentes personas un lenguaje dado? ¿Cómo se correlacionan las características lingüísticas con la estratificación social, incluidas las diferencias de clase, de etnia y de género? (Tannen, 1990; Tannen, ed., 1993). ¿Cómo se usa el lenguaje para expresar, reforzar o resistirse al poder? (Geis, 1987; Thomas, 1999).

cambio de estilo
Variación del habla personal en diferentes contextos sociales.

diglosia
Lenguaje con dialectos altos (formales o de prestigio) y dialectos bajos (informales o familiares).

Los sociolingüistas no niegan que la gente que habla un idioma dado comparta el conocimiento de sus reglas básicas. Tal conocimiento común es la base de la comunicación mutuamente inteligible. Sin embargo, los sociolingüistas se enfocan en las características que varían de manera sistemática con la posición y la situación sociales. Para estudiar la variación, los sociolingüistas realizan trabajo de campo. Deben observar, definir y medir el uso variable del idioma en situaciones del mundo real. Para mostrar que las características lingüísticas se correlacionan con diferencias sociales, económicas y políticas, también deben medirse los atributos sociales de los hablantes y relacionarlos con el habla (Fasold, 1990; Labov, 1972*a*; Trudgill, 2000).

La variación de un idioma en un momento dado es un cambio histórico en progreso. Las mismas fuerzas que, al trabajar de manera gradual, han producido cambios lingüísticos a gran escala a través de los siglos, todavía siguen funcionando en la actualidad. El cambio lingüístico no ocurre en el vacío, sino en sociedad. Cuando nuevas formas de hablar se asocian con factores sociales, se imitan y se propagan. De esta forma cambia un idioma.



Ciertos dialectos están estigmatizados, no por deficiencias lingüísticas reales, sino debido a una asociación simbólica entre cierta forma de hablar y un estatus social bajo. En esta escena de *My Fair Lady*, el profesor Henry Higgins (Rex Harrison) encuentra a Eliza Doolittle (Audrey Hepburn), una florista del Londres popular. Higgins enseñará a Doolittle cómo hablar como una aristócrata inglesa.

Diversidad lingüística

Como un ejemplo de la variación lingüística que se encuentra en todas las naciones, considere a Estados Unidos contemporáneo. La diversidad étnica se revela por el hecho de que millones de estadounidenses aprenden primero idiomas distintos del inglés. El español es el más común. La mayoría de dichas personas eventualmente se vuelven bilingües, y adoptan el inglés como segunda lengua. En muchas naciones multilingües (incluidas las colonizadas), la gente usa dos idiomas en diferentes ocasiones: una en la casa, por ejemplo, y la otra en el trabajo o en público. El recuadro “Valorar la diversidad” de este capítulo se enfoca en India, una nación multilingüe que fue colonizada. Sólo alrededor de un diez por ciento de la población de India habla inglés, el idioma colonial. En “Valorar la diversidad” se ve cómo incluso dichos angloparlantes valoran la posibilidad de leer, y encontrar contenido en internet, en sus lenguas regionales.

Ya sea bilingüe o no, todos cambiamos el habla en diferentes contextos; nos involucramos en **cambio de estilo** (vea Eckert y Rickford, eds., 2001). En ciertas partes de Europa, la gente regularmente cambia de dialectos. Este fenómeno, conocido como **diglosia**, aplica variantes “alta” y “baja” del mismo idioma, por ejemplo, en alemán y flamenco (que se habla en Bélgica). La gente emplea la variante “alta” en universidades, al escribir, en sus profesiones y en los medios de comunicación. Y usa la variante “baja” para conversaciones ordinarias con los miembros de la familia y amigos.

Tal como las situaciones sociales influyen el habla, lo mismo ocurre con las diferencias geográficas, culturales y socioeconómicas. Muchos dialectos coexisten en Estados Unidos con el inglés estadounidense estándar (SE, por sus siglas en inglés). El SE en sí es un dialecto que difiere, por decir, del "inglés BBC", que es el dialecto preferido en Gran Bretaña. De acuerdo con el principio de *relatividad lingüística*, todos los dialectos son igualmente efectivos como sistemas de comunicación, que es la tarea principal del lenguaje. La tendencia a pensar en dialectos particulares como más ordinarios o sofisticados que otros es un juicio social más que lingüístico. Consideramos ciertos patrones de habla, como mejores o peores, porque se les asocia con ciertos grupos que los utilizan, los cuales también son clasificados de determinada forma. La gente que en inglés dice *dese*, *dem* y *dere* en lugar de *these*, *them* y *there* se comunica perfectamente bien con cualquiera que reconozca el sonido *d, ya que* sistemáticamente sustituyen el sonido *th* en su habla. Sin embargo, esta forma de habla se ha vuelto indicio de baja clasificación social. Se le llama, como al uso de *ain't* (en lugar de *I'm not*), "habla inculta". El uso de *dem*, *dese* y *dere* es una de muchas diferencias fonológicas que identifican los estadounidenses y que menosprecian.

Contrastes del habla a partir del género

Al comparar a hombres y mujeres, existen diferencias en fonología, gramática y vocabulario, así como en las posturas y movimientos corporales que acompañan al habla (Baron, 1986; Eckert y McConnell-Ginet, 2003; Lakoff, 2004; Tannen, 1990). En contextos públicos, las mujeres japonesas tienden a adoptar una voz artificialmente alta, por cuestiones de cortesía, de acuerdo con su cultura tradicional. En Estados Unidos y Gran Bretaña, el habla de las mujeres tiende a ser más similar al de los hombres. Considere los datos de la tabla 5.2, recopilados en Detroit. En todas las clases sociales, pero particularmente en la clase trabajadora, los hombres tendieron a usar negativos dobles (por ejemplo, "no quiero nada"). Las mujeres procuran ser más cuidadosas con respecto del "habla inculta". Esta tendencia se muestra tanto en Estados Unidos como en Inglaterra. Los hombres suelen adoptar el habla de clase trabajadora porque la asocian con la masculinidad. Quizá las mujeres ponen más atención a los medios de comunicación, donde se emplean dialectos estándar.

De acuerdo con Robin Lakoff (2004), el uso de ciertos tipos de palabras y expresiones se asocia con la falta de poder que tradicionalmente se otorga a las mujeres en la sociedad estadounidense (vea también Coates, 1986; Tannen, 1990). Por ejemplo, *oh querido*, *oh esquivo* u *oh Dios*, son menos fuertes que expresiones como *demonios* y *maldición*. Observe los labios de un atleta molesto en una competencia televisada, como un juego de futbol. ¿Cuál es la probabilidad de que diga "¿tonterías"? Las mujeres tienen más probabilidad de usar adjetivos como *adorable*, *encanto*, *dulce*, *lindo* y *divino* que los hombres.

OTRA *mirada a...*



ALUMNO: Laura Macía, candidata a doctor.
PAÍS DE ORIGEN: Colombia.
PROFESOR SUPERVISOR: Richard Scaglion.
ESCUELA: Universidad de Pittsburgh.

Todo está en el apodo

Flaca, *negro*, *gordo y mono* (rubio) son nombres que usaría para algunos de los miembros de mi familia y amigos. También son algunos de los apodos más populares en mi país natal, Colombia. Las familias en Colombia usualmente llaman al hijo de piel más oscura *negro* o *negra* y al que tiene la complexión más clara *mono* o *mona*, mientras que los apodos favoritos entre las parejas incluyen *gordo/a* y *flaco/a*. Dichos sobrenombres por lo general se usan entre miembros de la familia y buenos amigos. Sin embargo, en ocasiones, las personas que se sienten cómodas con sus apodos incluso los utilizan cuando se presentan, y usualmente agregan sus apellidos con propósitos de diferenciación como: "*soy el gordo Ramírez, no el gordo Rodríguez*".

En Estados Unidos, las etiquetas basadas en atributos físicos se consideran políticamente incorrectas. El uso de términos como "negro", "gordo" o "rubio" con frecuencia se consideran insultos. Sólo bajo circunstancias muy específicas se pueden usar dichos términos, por lo general con fuertes restricciones en cuanto a cuándo, dónde y a quién se puede llamar así. Tales apelativos descriptivos se sustituyen por palabras más aceptables como "afroamericano" o "sobrepeso". Desde luego, ninguna de estas sustituciones podría considerarse como apodos.

La forma en la que los colombianos y muchos otros latinoamericanos ocupan las características físicas para identificarse mutuamente podría parecer en Estados Unidos ofensiva y desconsiderada. Pero para muchos latinoamericanos el cuidado que se ejerce en Estados Unidos para evitar referencias a tales atributos físicos parece excesivo e indica ignorancia del contexto en el que se usan. Los colombianos muestran una mayor variación física dentro de las familias o entre grupos sociales cercanos, a diferencia de la mayoría de las familias estadounidenses. Es en este contexto en el que se usan los apodos, por lo general para subrayar las distinciones dentro de la familia o los grupos de amigos. Dado que virtualmente toda familia tiene su propio *negro*, *gordo* o *mono*, es probable que dichos apodos no se conviertan en etiquetas para subgrupos más amplios de la sociedad, contextos en los que podrían considerarse degradantes u ofensivos.





valorar la

D I V E R S I D A D



Googleo local

La diversidad cultural, incluida la lingüística, está viva, sana y floreciendo en muchos países, incluida India, como se describe a continuación. A pesar de la historia colonial de esta nación, sólo alrededor de un 10 por ciento de su población habla inglés. Sin embargo, muchos de los indios angloparlantes valoran la posibilidad de leer y buscar contenidos en internet en sus lenguas regionales. En este reporte verá cómo las empresas locales y compañías internacionales como Google, Yahoo y Microsoft se apresuran por satisfacer la demanda de contenidos web en idiomas locales. Este ejemplo ilustra una de las principales lecciones de la antropología aplicada: los elementos externos tienen mayor influencia cuando se adaptan de manera apropiada a los escenarios locales. Sin embargo, otra expresión de la diversidad ocurre cuando los habitantes de India cambian sus estilos lingüísticos, incluso sus idiomas, conforme interactúan con amigos, familia, colaboradores y fuentes en internet en sus vidas diarias.

Asia ya concentra el doble de usuarios de internet que Estados Unidos, y hacia el 2012 tendrá tres veces más. Actualmente más de la mitad de las búsquedas en Google se realizan fuera de Estados Unidos.

La globalización de la web inspiró a empresarios como Ram Prakash Hanumanthappa, ingeniero de las afueras de Bangalore, India. El Sr. Ram Prakash aprendió inglés cuando adolescente, pero todavía prefiere expresarse con amigos y miembros de la familia en su nativo kannada. Pero usar kannada en la web implica mapas de teclado de computadora que incluso Ram Prakash encuentra difíciles de aprender.

De modo que en 2006 desarrolló Quillpad, un servicio en línea para escribir en diez idiomas del sur asiático. Los usuarios deletrean las palabras de los idiomas locales de manera fonética en letras romanas, y el motor predictivo de Quillpad las convierte en guiones de idioma local. Los *bloggers* y autores elogian el servicio, que atrajo el interés del fabricante de teléfonos celulares Nokia y la atención de Google Inc., que desde entonces introdujo su propia herramienta de transliteración.

Ram Prakash dice que las compañías de tecnología occidentales no dimensionaron el panorama lingüístico de India, donde sólo el 10 por ciento de la población habla inglés de manera experta, y además muchos indios con estudios universitarios prefieren hablar sus lenguas nativas. "Tienen que darles una oportunidad para expresarse correctamente, en lugar de burlarse de ellos y forzarlos a usar el inglés", declara.

Una limitación es que hay escasez de contenido y no se cuenta con todas las aplicaciones. De modo que los gigantes tecnológicos estadounidenses gastan cientos de millones de dólares cada año para construir y desarrollar sitios y servicios web en lenguas extranjeras, antes de que las compañías locales como Quillpad se adelanten y les quiten los rendimientos…

En ninguna parte los obstáculos, o las recompensas potenciales, son tan relevantes como en India, cuya población en línea está lista para convertirse en la tercera más grande del mundo, después de China y Estados Unidos, hacia 2012. Los indios pueden hablar en una lengua a su jefe, en otra a su cónyuge y en una tercera a un padre. En el habla casual, las palabras pueden surgir de una caja de sorpresas.

En los últimos dos años, Yahoo y Google introdujeron más de una docena de servicios para alentar a los usuarios web de India a buscar, *bloggear*, charlar y aprender en sus lenguas maternas. Microsoft construyó su paquete Windows Live de servicios al consumidor en línea en siete lenguas indias. Facebook reclutó cientos de voluntarios para traducir su sitio de red social a hindi y otras lenguas regionales, y Wikipedia ahora tiene más entradas en lenguas locales indias que en coreano. El servicio de búsqueda de Google quedó a la saga de la competencia local en China, y eso ha hecho que ofrecer servicios con sabor local sea una prioridad para la compañía en India. Las iniciativas de Google allá se dirigen a abrir el mercado de computadoras personales del país, históricamente de lento crecimiento y con ello obtener experiencia en la construcción de servicios para mercados emergentes en todo el mundo.

"India es un microcosmos del mundo", dice el Dr. Prasad Bhaarat Ram, jefe de inves-

Lenguaje y estatus

honoríficos
Términos de respeto, utilizados para honrar a las personas.

Con frecuencia, los términos **honoríficos** los usa la gente para "honrar" sus nombres. Tales términos pueden transmitir o implicar una diferencia de estatus entre el hablante y la persona a quien se refiere ("el buen doctor") o dirige ("profesor Dumbledore"). Aunque los estadounidenses tienden a ser menos formales que otras nacionalidades, el inglés estadounidense todavía tiene sus honoríficos, que incluyen términos como *Mr., Mrs., Ms., Dr., professor, dean, senator, reverend, honorable* y *president*. Con frecuencia, dichos términos se unen a nombres, como en "*Dr.* Wilson", "*president* Obama" y "*senator* McCain", pero algunos de ellos pueden usarse para diri-








El Dr. Prasad Ram de Google, con base en Bangalore, India, encabeza una división tecnológica que usa el teclado en idioma inglés para expandirlo a otras lenguas regionales, incluidos hindi, gujarati, tamil y muchos otros.

tigación y desarrollo en India de Google. "Tener 22 lenguas crea un nuevo nivel de complejidad, diferente al que tendrías si tuvieras un solo idioma y lo aplicaras 22 veces."

Los negocios globales gastan cientos de millones de dólares al año para traducir en los distintos idiomas y lenguas sus sitios web, dice Donald A. DePalma, jefe de investigación de Common Sense Advisory, un negocio de consultoría en Lowell, Massachusetts , que se especializa en localizar sitios web. India, con comercio virtual y mercados de publicidad en línea relativamente subdesarrollados, en realidad está más abajo en la lista que Rusia, Brasil y Corea del Sur, dice DePalma…

El inglés simplemente no es suficiente para conectarse con el creciente mercado en línea indio, una lección que ya aprendieron los productores de televisión y fabricantes de productos al consumidor occidentales…

Incluso entre la base de alrededor de 50 millones de usuarios web en India contemporánea, principalmente de habla inglesa, casi tres cuartos prefieren leer en una lengua local, de acuerdo con una encuesta de JuxtConsult, una compañía de investigación de mercado india. Muchos no pueden encontrar el contenido que buscan. "Hay una enorme escasez de contenido en lengua local", dice Sanjay Tiwari, ejecutivo en jefe de JuxtConsult. Una iniciativa de Microsoft, Project Bhasha, coordina los esfuerzos de los académicos indios, negocios locales y desarrolladores independientes de *software* para expandir la computación en lenguas regionales. El sitio web del proyecto, que cuenta con miles de miembros registrados, se refiere a dichas lenguas como "uno de los principales factores de la división digital" en India.

La compañía también observa la creciente demanda de las agencias gubernamentales y compañías de India para crear servicios públicos en línea en lenguas locales.

"Conforme muchas de estas compañías quieren presentar sus servicios en India rural o en ciudades secundarias o más pequeñas, entonces se vuelve esencial que se comuniquen con sus clientes en la lengua local", dice Pradeep Parappil, gerente de programas de Microsoft.

"La localización es la clave del éxito en países como India", dice Gopal Krishna, quien supervisa los servicios al consumidor en Yahoo India.

FUENTE: Daniel Sorid, "Writing the Web's Future in Numerous Languages". Tomado de *The New York Times*, 31 de diciembre de 2008. **www.nytimes.com**

girse a alguien sin usar su nombre, como "*Dr.*", "*Mr. President*", "*Senator*" y "*Miss*". Los británicos tienen un conjunto más desarrollado de honoríficos, que corresponden a distinciones de rango con base en clase, nobleza (por ejemplo, *lord* y *lady* Trumble), y reconocimiento especial (por ejemplo, caballerosidad: "*sir* Elton" o "*dame* Maggie").

El idioma japonés posee muchos honoríficos, algunos de los cuales transmiten más respeto que otros. El sufijo *-sama* (agregado a un nombre), que muestra gran respeto, se usa para dirigirse a alguien de mayor estatus social, como un *lord* o un profesor respetado. Las mujeres pueden usarlo para demostrar amor o respeto a sus esposos. El honorífico japonés más común, *-san*, unido al ape-

TABLA 5.2 Negación múltiple ("no quiero nada") de acuerdo con género y clase (en porcentajes)

	CLASE MEDIA ALTA SUPERIOR	CLASE MEDIA BAJA INFERIOR	CLASE TRABAJADORA SUPERIOR	CLASE TRABAJADORA INFERIOR
Hombre	6.3	32.4	40.0	90.1
Mujer	0.0	1.4	35.6	58.9

FUENTE: Peter Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*, 4a ed. (Londres: Penguin Books, 1974, ediciones revisadas 1983, 1995, 2000), p. 70.

llido, es respetuoso, pero menos que "*Mr.*", "*Mrs.*" o "*Ms.*" en el inglés estadounidense. Unido a un nombre, *-san* denota más familiaridad. El honorífico *-dono* muestra más respeto y es intermedio entre *-san* y *-sama*.

Otros términos japoneses honoríficos no necesariamente honran a la persona a la que uno se dirige. El término *-kun*, por ejemplo, transmite familiaridad cuando uno habla con un amigo, tal como el uso de *-san* unido al nombre. El término *-kun* se usa también con personas más jóvenes o de rango inferior. Un jefe puede usar *-kun* con los empleados, especialmente mujeres. Aquí las palabras honoríficas se invierten; el hablante usa el término (un poco como "chico" o "chica" en inglés) para dirigirse a alguien que se percibe con un estatus inferior. Los hablantes de japonés usan el término muy amistoso y familiar *-chan* con alguien de la misma edad o más joven, incluyendo a amigos cercanos, descendientes y niños (*Free Dictionary*, 2004; Loveday, 1986, 2001).

Los términos de parentesco también pueden asociarse con rango y familiaridad en diversos grados. *Papi* es un término de parentesco más familiar y menos formal que *padre*, pero todavía muestra más respeto que usar el nombre del padre. Al tener un rango superior al de sus hijos, los padres rutinariamente usan los nombres de sus hijos, apodos o nombres de bebé, en lugar de dirigirse a ellos como "hijo" e "hija". Los términos estadounidenses como *bro*, *man*, *dude* y *girl* (en algunos contextos) parecen similares a los honoríficos informales/familiares en japonés. Los sureños estadounidenses de cierta edad (y en ocasiones con mucho más edad) de manera rutinaria usan "*ma'am*" y "*sir*" para las mujeres y hombres ancianos o de estatus superior.

Estratificación

El habla se usa y evalúa en el contexto de fuerzas *extralingüísticas*: sociales, políticas y económicas. Un estadounidense común evalúa el habla de los grupos de estatus bajo de manera negativa, y la llama "inculta". Esto no se debe a que esas formas de hablar sean malas por sí mismas, sino porque se les asocia simbólicamente a un estatus menor. Considere la variación en la pronunciación de la *r*. En algunas partes de Estados Unidos, la *r* se pronuncia regularmente, y en otras áreas no (sin-*r*). Originalmente, el habla sin-*r* estadounidense se modeló a partir del habla de moda de Inglaterra. Debido a su prestigio se adoptó en muchas áreas y continúa como la norma alrededor de Boston y en el sur.

Los neoyorquinos buscaban prestigio al eliminar sus *r* en el siglo XIX, después de pronunciarlas durante el XVIII. Sin embargo, los neoyorquinos contemporáneos regresaron al patrón del siglo XVIII de pronunciar las *r*. Lo que importa y gobierna el cambio lingüístico no es la reverberación de una fuerte *r* del medio oeste, sino la evaluación *social* de si la *r* está "de moda" o "caduca".

Los estudios de la pronunciación de la *r* en la ciudad de Nueva York clarificaron los mecanismos de la variación fonológica. William Labov (1972*b*) centró su atención en cómo se pronuncia la *r* detrás de las vocales en palabras como *car*, *floor*, *card* y *fourth*. Para conseguir datos acerca de cómo esta variación lingüística se correlaciona con la clase social, usó una serie de encuentros rápidos con empleados en tres tiendas departamentales, cuyos precios y ubicaciones atraían a diferentes grupos socioeconómicos de la ciudad de Nueva York. Saks Fifth Avenue (68 encuentros) atiende a la clase media superior, Macy's (125) atrae a compradores de clase media y S. Klein's (71) tiene clientes predominantemente de clase media baja y trabajadora. Los orígenes de clase del personal de la tienda tendían a reflejar el de sus clientes.

Después de ubicar un producto que se encontraba en el cuarto piso en cada almacén, Labov abordó a los vendedores de la planta baja y les preguntó dónde estaba dicho producto. Luego de que el vendedor respondía "fourth floor" (cuarto piso), Labov repetía "¿dónde?", con la finalidad de obtener una segunda respuesta. La segunda réplica era más formal y enfática, el vendedor pensaba que Labov no había escuchado o comprendido la primera respuesta. En consecuencia, para cada vendedor, Labov tenía dos muestras de pronunciación/r/ en dos palabras.

Labov calculó los porcentajes de trabajadores que pronunciaban /r/ al menos una vez durante la entrevista y obtuvo los siguientes resultados:

62% lo hizo en Saks, 51% en Macy's y sólo 20% en S. Klein's. También descubrió que el personal de los pisos superiores (donde se vendían artículos más costosos), pronunciaban /r/con más frecuencia que los vendedores de la planta baja.

En el estudio de Labov, que se resume en la tabla 5.3, la pronunciación de /r/ claramente se asoció con el prestigio. Ciertamente, las personas que contrataron a los vendedores de las tiendas nunca contaron las *r* antes de ofrecerles el empleo. Sin embargo, usaron evaluaciones de su habla para realizar juicios acerca de cuán efectivas serían ciertas personas en la venta de tipos particulares de mercancías. En otras palabras, practicaron la discriminación sociolingüística usando características lingüísticas para decidir quién estaría al frente de determinados empleos.

Los hábitos del habla ayudan a determinar el acceso al empleo y a otros recursos materiales. Debido a esto, el "lenguaje decente" en sí se convierte en un recurso estratégico, y en una ruta hacia la riqueza, el prestigio y el poder (Gal, 1989; Thomas y Wareing, eds., 2004). Para ilustrar esto, muchos etnógrafos han descrito la importancia de la habilidad verbal y la oratoria en la política (Beeman, 1986; Bloch, ed., 1975; Brenneis, 1988; Geis, 1987). Ronald Reagan, conocido como un "gran comunicador", gobernó la sociedad estadounidense en la década de 1980 como presidente durante dos periodos. Otro mandatario elegido dos veces, Bill Clinton, a pesar de su acento sureño, fue conocido por sus habilidades verbales en ciertos contextos (por ejemplo, los debates televisados y las reuniones en el ayuntamiento). Los fallos en la comunicación pudieron haber causado el derrumbe de las presidencias de Gerald Ford, Jimmy Carter y George Bush (padre). ¿Cómo evalúa usted las habilidades lingüísticas del actual presidente o primer ministro de su país?

El antropólogo francés Pierre Bourdieu ve las prácticas lingüísticas como *capital simbólico* que la gente adecuadamente capacitada puede convertir en capitales económico y social. El valor de un dialecto, su reputación en un "mercado lingüístico" dependen de la medida en la que proporciona acceso a las posiciones deseadas en el mercado laboral. A su vez, esto refleja su legitimación por parte de instituciones formales: educativas, estatales, eclesiásticas y de los medios de comunicación de prestigio. Incluso las personas que no usan el dialecto prestigioso aceptan su autoridad y corrección, su "dominación simbólica" (Bourdieu, 1982, 1984). Por tanto, las formas lingüísticas, que carecen de poder en sí mismas, toman el poder de los grupos que simbolizan. No obstante, el sistema educativo (que defiende su propia valía) niega la relatividad lingüística, y considera el habla de prestigio como inherentemente mejor. La inseguridad lingüística que experimentan con frecuencia los hablantes de clase baja y minoritarios es resultado de tal dominación simbólica.



El "lenguaje decente" es un recurso estratégico, correlacionado con la riqueza, el prestigio y el poder. En la fotografía de arriba, ¿cómo se refleja la estratificación lingüística (y social) tanto en la imagen como en los comentarios escritos a mano?

(Mi sueño fue llegar a ser profesora de escuela. Mrs. Stone es rica. Tengo talento pero no oportunidad. Yo solía permanecer de pie detrás de Mrs. Stone. He sido sirvienta durante 40 años. Vickie Figueroa.)

TABLA 5.3 Pronunciación de *r* en tiendas departamentales de Nueva York

TIENDA	NÚMERO DE ENCUENTROS	PORCENTAJE DE LA PRONUNCIACIÓN *r*
Saks Fifth Avenue	68	62
Macy's	125	51
S. Klein's	71	20

Inglés afroamericano vernáculo (BEV)

inglés afroamericano vernáculo (BEV, por sus siglas en inglés) Dialecto con reglas propias hablado por algunos afroamericanos.

Nadie pone mucha atención cuando alguien dice *runt* (enano) en lugar de *rent* (renta). Pero ciertos lenguajes no estandarizados conllevan mayor estigma. En ocasiones, el habla estigmatizada se vincula con antecedentes regionales, de clase o educativos; a veces se asocia con etnicidad o "raza".

El sociolingüista William Labov y muchos de sus colegas, tanto blancos como afroamericanos han realizado estudios detallados de lo que llaman **inglés afroamericano vernáculo (BEV, por sus siglas en inglés)** (*vernáculo* significa habla ordinaria, casual). El BEV es el "dialecto relativamente uniforme que habla la mayoría de los jóvenes negros en la mayor parte de Estados Unidos hoy día, especialmente en el interior de las áreas urbanas de Nueva York, Boston, Detroit, Filadelfia, Washington, Cleveland, y otros centros urbanos. También se habla en la mayoría de las áreas rurales y se usa en el habla casual íntima de muchos adultos" (Labov, 1972*a*, p. xiii). Esto no implica que todos, o incluso la mayoría, de los afroamericanos hablen BEV.

El BEV no es una mescolanza sin gramática. En vez de ello, el BEV es un complejo sistema lingüístico con sus propias reglas, que los lingüistas ya han descrito. La fonología y la sintaxis del BEV son similares a los de los dialectos sureños estadounidenses. Esto refleja la influencia mutua de los patrones del habla entre generaciones de afroamericanos y blancos sureños. Muchas características que distinguen el BEV del SE (inglés estándar) también se muestran en el habla blanca sureña, pero con menos frecuencia que en el BEV.

Los lingüistas no están de acuerdo en la manera en la que se originó el BEV (Rickford, 1997). Smitherman (1986) lo llama una forma africanizada de inglés que refleja tanto una herencia africana como las condiciones de servidumbre, opresión y vida en Estados Unidos. Nota ciertas similitudes estructurales entre las lenguas de África occidental y BEV. Sin duda, los antecedentes lingüísticos africanos influyeron en la manera en la que los primeros afroamericanos aprendieron inglés. ¿Reestructuraron el inglés para ajustar los patrones lingüísticos africanos? ¿O rápidamente aprendieron el inglés de los blancos, con poca influencia continua de la herencia lingüística africana? ¿O, posiblemente, al adquirir el inglés, los esclavos africanos fusionaron el inglés con lenguas africanas para elaborar un *pidgin* o criollo, que influyó el posterior desarrollo del BEV? El habla criolla la introdujeron en las colonias americanas los esclavos que se importaron del Caribe durante los siglos XVII y XVIII. Incluso tal vez algunos esclavos aprendieron, mientras todavía estaban en África, los lenguajes *pidgins* y criollos que se hablaban en los fuertes comerciales de África occidental (Rickford, 1997).

Además de los orígenes, existen diferencias fonológicas y gramaticales entre BEV y SE. Una diferencia fonológica entre BEV y SE es que los hablantes de BEV tienen menos probabilidad de pronunciar *r* que los hablantes de SE. En realidad, muchos hablantes de SE no pronuncian las *r* que vienen justo antes de una consonante (ca*r*d) o al final de una palabra (car). Pero los hablantes de SE por lo general pronuncian una *r* que viene justo antes de una vocal, o al final de una palabra (*four o'clock*) o dentro de una palabra (Ca*r*ol). Los hablantes de BEV, en contraste, tienen mucho más probabilidad de omitir tales *r* intervocálicas (entre vocales). El resultado es que los hablantes de los dos dialectos tienen diferentes *homónimos* (palabras que suenan igual pero tienen diferente significado). Los hablantes de BEV que no pronuncian las *r* intervocálicas tienen los siguientes homónimos: Carol/Cal; Paris/pass.

Al observar las reglas fonológicas, los hablantes de BEV pronuncian ciertas palabras de modo diferente a como lo hacen los hablantes de SE. En particular, en el contexto de la escuela elemental estadounidense, los homónimos de los estudiantes que hablan BEV por lo general difieren de los de sus profesores que hablan SE. Para evaluar la precisión en la lectura, los profesores deben determinar si los estudiantes reconocen los significados de los homónimos BEV como *passed*, *past* y *pass*. Los profesores tienen que asegurarse de que los alumnos comprendan lo que leen, lo que probablemente es más importante que la pronunciación correcta de las palabras de acuerdo con la norma SE.

Los contrastes fonológicos entre los hablantes BEV y SE con frecuencia tienen consecuencias gramaticales. Una de éstas es la *supresión de la cópula*, que significa la ausencia de formas SE de la cópula: el verbo *ser*. Por ejemplo, los siguientes contrastes entre SE y BEV:

En el BEV la supresión del verbo *ser* de la oración presente es similar a muchos idiomas, incluidos el ruso, el húngaro y el hebreo. La supresión de cópula del BEV es simplemente un resultado gramatical de sus reglas fonológicas. Note que el BEV borra la cópula donde el SE tiene contracciones. Las reglas fonológicas del BEV dictan la eliminación de las *r* (como en *you're*, *we're* y *they're*) y las *s* al final de palabra (como en *he's*). Sin em-

SE	CONTRACCIÓN SE	BEV
you are tired	*you're tired*	*you tired*
he is tired	*he's tired*	*he tired*
we are tired	*we're tired*	*we tired*
they are tired	*they're tired*	*they tired*



Rap y hip-hop utilizan el BEV en su expresión musical. Aquí se muestra la interpretación de Nipsey Hussle, Snoop Dogg, Soulja Boy, The Dream y Dorrough en la ceremonia anual de los BET Hip Hop Awards en Atlanta, Georgia, el 10 de octubre de 2009.

bargo, los hablantes de BEV sí pronuncian la *m*, de modo que la primera persona del singular BEV es *I'm tired*, tal como en SE. En consecuencia, cuando BEV omite la cópula, simplemente lleva la contracción un paso más adelante, como resultado de sus reglas fonológicas.

Además, las reglas fonológicas pueden conducir a que los hablantes BEV omitan *–ed* como un marcador de oración en pasado y *–s* como un marcador de pluralidad. Sin embargo, otros contextos de habla demuestran que los hablantes de BEV sí entienden la diferencia entre verbos en pasado y presente, y entre sustantivos en singular y en plural. Para confirmar esto se encuentran los verbos irregulares (por ejemplo, *tell*, *told*) y los plurales irregulares (por ejemplo, *child*, *children*), en los que BEV funciona igual que SE.

El SE no es superior al BEV como sistema lingüístico, pero sí ocurre que es el dialecto de prestigio, el que se usa en los medios de comunicación, en la escritura y en la mayoría de los contextos públicos y profesionales. El SE es el dialecto que tiene el mayor "capital simbólico". En áreas de Alemania donde existe diglosia, los hablantes de *plattdeusch* (alemán bajo) aprenden el dialecto del alemán alto para comunicarse de manera adecuada en el contexto nacional. De igual modo, los estudiantes que hablan BEV y se mueven de manera ascendente aprenden SE.

LINGÜÍSTICA HISTÓRICA

Los sociolingüistas estudian la variación contemporánea en el habla: cambio idiomático en progreso. Los **lingüistas históricos** estudian el cambio en un plazo más largo. Y pueden reconstruir muchas características de idiomas pasados al estudiar las **lenguas hijas** contemporáneas. Éstas son lenguas que descienden de la misma lengua madre y han cambiado por separado durante cientos o incluso miles de años. A la lengua original de la que divergen se le llama **protolengua**. Las lenguas romances como el francés y el español, por ejemplo, son lenguas hijas del latín, su protolengua común. Las lenguas alemana, inglesa, holandesa y escandinava son lenguas hijas del protogermánico. El latín y el protogermánico son lenguas indoeuropeas. Los lingüistas históricos clasifican las lenguas de acuerdo con su grado de relación (vea la figura 5.2).

Las lenguas cambian con el tiempo, evolucionan, varían, se expanden y dividen en **subgrupos** (lenguajes dentro de una taxonomía de len-

lingüística histórica
Estudio de las lenguas a través del tiempo.

lenguas hijas
Lenguas que comparten un origen común, por ejemplo, el latín.

protolengua
Lengua ancestral a varias lenguas hijas.

subgrupos
Lenguas cercanamente relacionadas (lingüísticamente).



Book of Kells es un manuscrito ilustrado que se creó en Kells, un antiguo monasterio irlandés. Aquí se muestra la página del título del libro, que ahora se encuentra en la biblioteca del Trinity College en Dublín, Irlanda. Tales documentos brindan a los lingüistas históricos información acerca de cómo cambian las lenguas.

guas relacionadas, que están más profundamente vinculadas unas con otras). Los dialectos de una sola lengua madre se convierten en lenguas hija distintas, en especial si están aisladas unas de otras. Algunas de ellas se dividen, y se desarrollan nuevas lenguas "nietas". Aun cuando las personas permanecen en el hogar ancestral, sus patrones de habla también cambian. El habla del hogar ancestral y en evolución también se considera una lengua hija como las demás.

Una relación cercana entre lenguas no necesariamente significa que sus hablantes están vinculados de manera estrecha, ya sea biológica o culturalmente, porque la gente puede adoptar nuevas lenguas. En las selvas ecuatoriales de África, los cazadores pigmeos desecharon sus lenguas ancestrales y ahora hablan las de los agricultores que migraron al área. Los inmigrantes en Estados Unidos y Canadá hablaban muchas lenguas diferentes al llegar, pero sus descendientes ahora hablan un inglés fluido.

El conocimiento de las relaciones lingüísticas con frecuencia es valioso para los antropólogos interesados en la historia, particularmente las que se han desarrollado durante los últimos 5 000 años. Los rasgos culturales pueden (o no) estar relacionados con la distribución de las familias de lenguas. De la misma manera, los grupos que hablan lenguas relacionadas pueden, o no, compartir más rasgos culturales entre ellos, que aquellos grupos cuya habla deriva de diferentes ancestros lingüísticos. Desde luego, las similitudes culturales no están limitadas a los hablantes de lenguas relacionadas. Incluso los grupos cuyos miembros hablan lenguas no relacionadas tienen contacto mediante el comercio, el matrimonio o la guerra. Las ideas y los inventos se difunden ampliamente entre los grupos humanos. Muchas palabras del vocabulario inglés provienen del francés. Incluso sin documentación escrita de la influencia francesa después de la conquista normanda de Inglaterra en 1066, la evidencia lingüística en el inglés contemporáneo revelaría un periodo largo e importante de contacto directo con Francia. De igual modo, la evidencia lingüística puede confirmar el contacto cultural y el préstamo cuando falta la historia escrita. Al considerar cuáles palabras se tomaron prestadas, también se pueden realizar inferencias acerca de la naturaleza del contacto.

Pérdida de las lenguas

Un aspecto de la historia lingüística es la pérdida de las lenguas. Cuando desaparecen lenguas, también se reduce la diversidad cultural. De acuerdo con el lingüista K. David Harrison, "cuando perdemos una lengua, perdemos siglos de pensamiento acerca del tiempo, las estaciones, las criaturas marinas, los renos, las flores comestibles, las matemáticas, los paisajes, los mitos, la música, lo desconocido y lo cotidiano" (citado en Maugh, 2007). El reciente libro de Harrison, *When Languages Die* (2007), afirma que cada dos semanas se extingue una lengua indígena, cuando mueren sus últimos hablantes. En los últimos 500 años la diversidad lingüística del mundo se ha reducido a la mitad (medida por el número de lenguas distintas), y se predice que la mitad de las lenguas restantes desaparecerá durante este siglo. Los idiomas coloniales (por ejemplo, inglés, español, portugués, francés, holandés, ruso) se han expandido a costa de los indígenas. De aproximadamente 7 000 lenguas restantes, alrededor de 20% están en peligro, en comparación con 18% de los mamíferos en peligro de extinción, 8% de las plantas y 5% de las aves (Maugh, 2007).

Harrison, quien da cátedra en Swarthmore College, es director de investigación para el Living Tongues Institute for Endangered Languages (http://www.livingtonges.org), que trabaja para mantener, preservar y revitalizar las lenguas en peligro mediante proyectos de documentación multimedia. Los investigadores del Instituto usan equipo de audio y video digitales para registrar a los últimos hablantes de las lenguas en peligro de desaparecer. El Enduring Voices Proyect de *National Geographic* (http://languagehotspots.org) lucha por conservar las lenguas en peligro al identificar las áreas geográficas con lenguas únicas, pobremente comprendidas y amenazadas, y al documentar dichas lenguas y culturas.

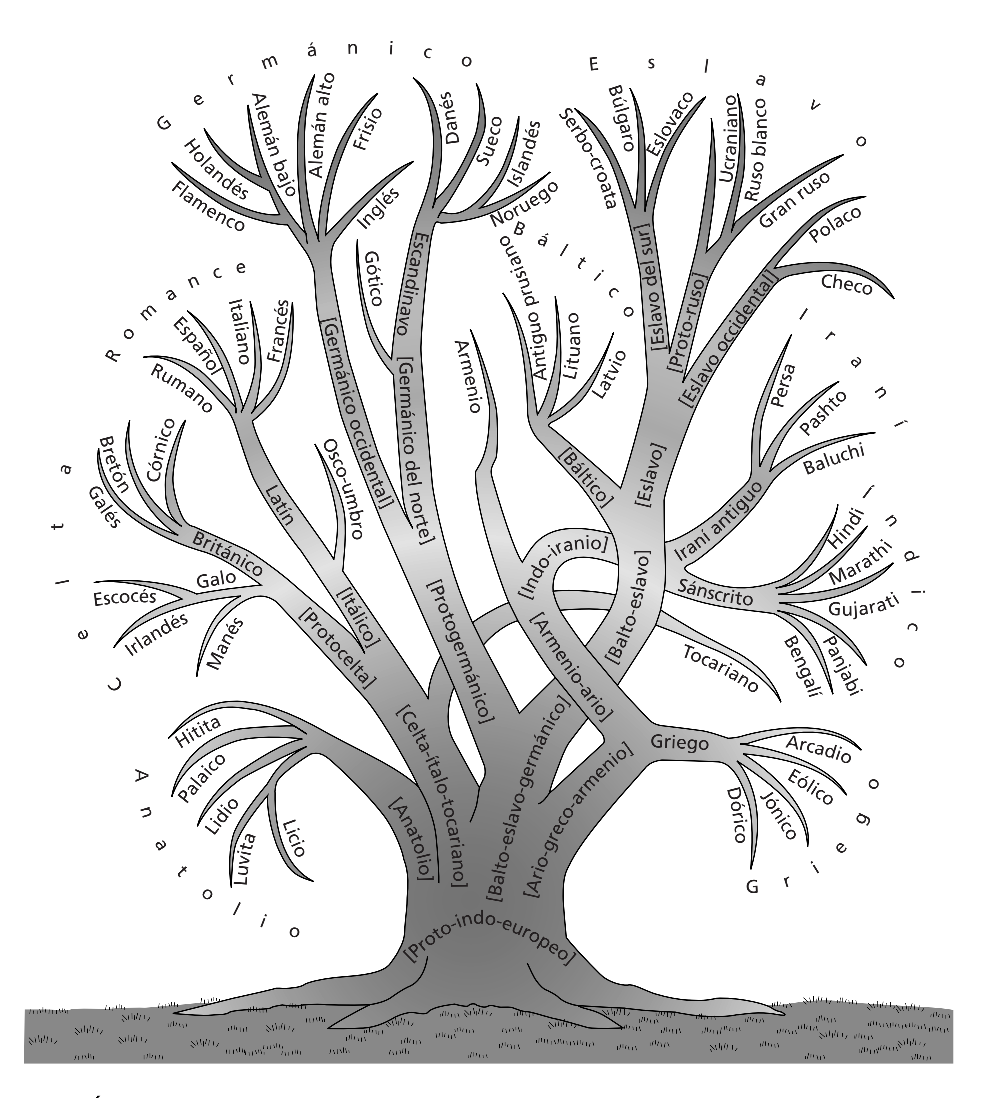


FIGURA 5.2 Árbol genealógico PIE.

Éste es un árbol genealógico de las lenguas indoeuropeas. Todas se pueden rastrear hacia una protolengua, el proto-indo-europeo (PIE), que se habló hace más de 6 000 años. El PIE se dividió en dialectos que con el tiempo evolucionaron en lenguas separadas que, a su vez, evolucionaron en idiomas como el latín y el protogermánico, que son ancestrales a docenas de modernas lenguas hijas.

Este sitio web muestras varias zonas de lenguas en peligro, donde la tasa de riesgo varía de bajo a severo. La tasa es alta en el área que abarca Oklahoma, Texas y Nuevo México, donde 40 de las lenguas nativo-americanas están en riesgo. El mayor problema lo tiene el norte de Australia, donde 153 lenguas aborígenes están en peligro de extinción (Maugh, 2007). Otros puntos conflictivos se ubican en el centro de Sudamérica, el Pacífico noroccidental de América del Norte, y el este de Siberia. En todas esas áreas las lenguas indígenas han cedido, voluntariamente o mediante coerción, ante una lengua colonial. En el apartado "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo se discute cómo los antropólogos enseñan a los hablantes de lenguas en peligro a preservarlas al escribir sus propias obras creativas usando computadoras.





valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Uso de la tecnología moderna para preservar la diversidad lingüística y cultural

Aunque algunos ven la tecnología moderna como una amenaza a la diversidad cultural, otros la consideran un instrumento que permite la expresión de los grupos sociales. El antropólogo H. Russell Bernard enseñó a algunos hablantes de lenguas en peligro a escribirlas con una computadora. El trabajo pionero de Bernard permite la preservación de las lenguas y las memorias culturales. Nativos desde México hasta Camerún usan su lengua materna para expresarse como individuos y ofrecer explicaciones a los miembros de comunidades de diferentes culturas.

Jesús Salinas Pedraza, maestro rural en el estado mexicano de Hidalgo, hace algunos años se sentó frente a un procesador de texto y produjo un libro monumental: una descripción en 250 000 palabras de su cultura nativa escrita en lengua nähñu. Nada parece quedar fuera: cuentos populares y creencias religiosas tradicionales, el uso práctico de plantas y minerales, y el flujo diario de la vida en el campo y la comunidad...

Salinas no es antropólogo profesional ni escritor. Sin embargo, es la primera persona en escribir un libro en nähñu, la lengua nativa de trasmisión oral de cientos de miles de indígenas.

Ahora los antropólogos alientan el uso de microcomputadoras y la edición de lenguas sin tradición literaria, con la intención de registrar etnografías desde una perspectiva interna. Ven esto como un medio para preservar la diversidad cultural y como una riqueza del conocimiento humano. Con una urgencia cada vez mayor, los lingüistas promueven el uso de técnicas para salvar parte de las lenguas del mundo en proceso de extinción.

Los lingüistas consideran que la mitad de las 6 000 lenguas del mundo se encuentran en peligro. Se trata de lenguas que hablan sociedades pequeñas que han ido desapareciendo por la invasión de culturas más grandes y dinámicas. Los jóvenes sienten presión económica para aprender sólo la lengua de la cultura dominante y, conforme mueren los ancianos, la lengua no escrita desaparece, a diferencia de las lenguas que cuentan con una historia escrita, como el latín.

El Dr. H. Russell Bernard, el antropólogo de la Universidad de Florida en Gainesville que enseñó a Salinas a leer y escribir su lengua nativa, dice: "las lenguas siempre vienen y van... pero parece que las lenguas desaparecen más rápido que antes".

El Dr. Michael E. Krauss, director del Alaska Native Language Center en la Universidad de Alaska en Fairbanks, estima que 300 de las 900 lenguas indígenas de Estados Unidos están moribundas. Es decir: ya no las hablan los niños, y por lo mismo podrían desaparecer en una generación o dos. Sólo dos de las 20 lenguas nativas en Alaska todavía las aprenden los niños...

En un esfuerzo por preservar la diversidad lingüística de México, el Dr. Bernard y Salinas decidieron, en 1987, un plan para enseñar a los indígenas a leer y escribir su lengua con el uso de microcomputadoras. Establecieron un centro literario indígena en Oaxaca, México, donde otros pudieran seguir los pasos del Sr. Salinas y escribir libros en otras lenguas indígenas.

El centro de Oaxaca trasciende la mayoría de los programas de educación bilingüe, que se centran sólo en enseñar a la gente a hablar y leer su lengua nativa. En vez de ello, opera la premisa, tal y como lo indicó el Dr. Bernard, de que las lenguas nativas carecen de autores que escriban libros utilizándolas.

La influencia del proyecto Oaxaca se expande. Impresionado por el trabajo del Sr. Salinas y de otros, el Dr. Normal Whitten, antropólogo en la Universidad de Illinois, hizo arreglos para que maestros de Ecuador visitaran Oaxaca y aprendieran las técnicas.

Ahora los indígenas ecuatorianos comenzaron a escribir acerca de su cultura en las lenguas quechua y shwara. Otros de Bolivia y Perú aprenden a usar las computadoras para escribir en sus lenguas, incluido el quechua, la lengua de los antiguos incas, que todavía hablan alrededor de 12 millones de indígenas andinos...

El Dr. Bernard enfatiza que estos programas de literatura nativa no tienen la intención de desalentar en la gente el aprendizaje de la lengua dominante de su país. "No veo nada útil o encantador en permanecer monolingüe en cualquier lengua indígena, si ello provocara ser marginado de la economía nacional", dice.

FUENTE: John Noble Wilford, "In a Publishing Coup, Books in 'Unwritten' Languages". Tomado de *The New York Times*, 31 de diciembre de 1991.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Los primates salvajes usan sistemas de llamadas para comunicarse. Estímulos ambientales disparan las llamadas, que no pueden combinarse cuando se presentan estímulos múltiples. Los contrastes entre el lenguaje y los sistemas de llamadas incluyen desplazamiento, productividad y transmisión cultural. Con el tiempo, nuestros sistemas de llamadas ancestrales se volvieron demasiado complejos para su transmisión genética, y la comunicación homínida se apoyó en el aprendizaje. Los humanos todavía usan comunicación no verbal, como expresiones faciales, gestos y posturas y movimientos corporales. Pero el lenguaje es el principal sistema que usan los humanos para comunicarse. Chimpancés y gorilas pueden entender y manipular símbolos no verbales basados en el lenguaje.

2. Ninguna lengua usa todos los sonidos que puede emitir el tracto vocal humano. La fonología, el estudio de los sonidos del habla, se enfoca en contrastes sonoros (fonemas) que distinguen el significado. Las gramáticas y léxicos de lenguas particulares pueden conducir a sus hablantes a percibir y pensar en ciertas formas. Los estudios de dominios como el parentesco, las terminologías de color y los pronombres muestran que los hablantes de diferentes lenguas categorizan sus experiencias de manera diferente.

3. Los antropólogos lingüistas comparten el interés general de la antropología por la diversidad en el tiempo y el espacio. Los sociolingüistas investigan las relaciones entre la variación social y lingüística al enfocarse en el uso real del lenguaje. Sólo cuando las características del habla adquieren significado social se imitan. Si son valiosas, se esparcirán. Las personas varían su habla, cambian estilos, dialectos e idiomas. Como sistemas lingüísticos, todas las lenguas y dialectos son igualmente complejos y están gobernados por reglas para la comunicación. Sin embargo, el habla se usa, se evalúa y cambia en el contexto de fuerzas políticas, económicas y sociales. Con frecuencia, los rasgos lingüísticos de un grupo de estatus bajo se evalúan de manera negativa. Esta devaluación no se debe a características *lingüísticas per se*. Más bien, reflejan la asociación de tales características con estatus *social* bajo. Un dialecto, apoyado por las instituciones dominantes del estado, ejerce dominación simbólica sobre los otros.

4. La lingüística histórica es útil para los antropólogos interesados en las relaciones históricas entre poblaciones. Las similitudes y diferencias culturales con frecuencia se correlacionan con las lingüísticas. Pistas lingüísticas pueden sugerir contactos pasados entre las culturas. Las lenguas relacionadas, miembros de la misma familia lingüística, descienden de una protolengua original. Las relaciones entre lenguas no necesariamente entrañan la existencia de lazos biológicos entre sus hablantes, porque la gente puede aprender nuevos idiomas.

5. Un aspecto de la historia lingüística es la pérdida de lenguas. La diversidad lingüística del mundo se ha reducido a la mitad en los últimos 500 años, y se predice que la mitad de las 7 000 lenguas restantes desaparecerá durante este siglo.

Términos clave

cambio de estilo 122
desplazamiento 115
diglosia 122
etnosemántica 121
fonema 118
fonemática 118
fonética 118
fonología 117
hipótesis Sapir-Whorf 119
honoríficos 124
inglés afroamericano vernáculo (BEV) 128
lenguaje 113
lenguas hijas 129
léxico 117
lingüística histórica 129
morfología 117
productividad 114
protolengua 127
quinésica 116
semántica 120
sintaxis 117
sistemas de llamadas 113
subgrupos 129
transmisión cultural 114
vocabulario focal 120

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. La investigación acerca de las habilidades de comunicación entre primates no humanos revela que:
   a) Ellos también poseen una gramática universal.
   b) No pueden combinar las llamadas para alimento y peligro en una sola emisión.
   c) Las hembras de los primates no humanos tienen más sensibilidad a diferentes sombras de verde que sus contrapartes machos.
   d) Pueden construir elaborados sistemas de llamadas, que con frecuencia indican muchos mensajes simultáneamente.
   e) Los australopitecinos también se comunicaban usando sistemas de llamados.
2. Cuando Washoe y Lucy intentaron enseñar lenguaje de signos a otros chimpancés, este fue un ejemplo de:
   a) Desplazamiento.
   b) Sistemas de llamadas.
   c) Productividad.
   d) Transmisión cultural.
   e) Celo o estro.
3. La investigación reciente acerca del origen del lenguaje sugiere:
   a) Que la capacidad de recordar y combinar símbolos lingüísticos está latente en todos los mamíferos.
   b) Una mutación en los humanos (que sucedió hace 150 000 años) puede haber conferido ventajas selectivas (habilidades lingüísticas y culturales).
   c) Los movimientos finos de lengua y labios que son necesarios para el habla clara y se transmiten mediante enculturación.
   d) Un evento súbito fue el que posibilitó la elaboración de herramientas entre los *Homo*.
   e) Los sistemas de llamadas evolucionaron en lenguajes complejos hace 50 000 años.
4. ¿Qué campo estudia la comunicación mediante movimientos corporales, posturas, gestos y expresiones faciales?
   a) Etnosemántica.
   b) Quinésica.
   c) Biosemántica.
   d) Protolingüística.
   e) Diglosia.
5. El estudio científico de un lenguaje hablado involucra muchas áreas de análisis interrelacionadas. ¿Cuál área se refiere a todos los morfemas de una lengua y sus significados?
   a) Sintaxis.
   b) Etnosemántica.
   c) Etnociencia.
   d) Fonología.
   e) Léxico.
6. ¿Qué afirma la hipótesis Sapir-Whorf?
   a) El grado de complejidad cultural se asocia con la efectividad de las lenguas como sistemas de comunicación.
   b) Los hopi no usan tres tiempos verbales; no tienen concepto del tiempo.
   c) Diferentes lenguajes producen distintas formas de pensamiento.
   d) Cultura y lenguaje se transmiten de manera independiente.
   e) La variación dialectal es resultado de las prácticas de entrenamiento para ir al baño.
7. Los estudios acerca de las diferencias entre hombres y mujeres estadounidenses en cuanto a los términos de color que usan, sugieren que:
   a) En oposición a la hipótesis Sapir-Whorf, puede ser más razonable decir que los cambios en la cultura producen cambios en el lenguaje y en el pensamiento y no a la inversa.
   b) Los cambios en la economía, la sociedad y la cultura estadounidense no han impactado el uso de la terminología del color.

c) En apoyo a la hipótesis Sapir-Whorf, diferentes lenguas producen distintas formas de pensamiento.
d) Mujeres y hombres son igualmente sensibles a las tácticas de mercadeo de la industria cosmética.
e) Las mujeres gastan más dinero en bienes de estatus que los hombres.

8. De las siguientes afirmaciones indique la que no define la tarea de los sociolingüistas.
   a) Están preocupados más por el desempeño que con la competencia.
   b) Observan la sociedad y el lenguaje.
   c) Están preocupados con el cambio lingüístico.
   d) Se enfocan en la estructura superficial.
   e) Investigan la difusión de genes entre las poblaciones.

9. Los honoríficos son términos que se usan con las personas, con frecuencia agregados a sus nombres, para "honrarlos". ¿Por qué a los sociolingüísticos les interesa el estudio del uso de términos honoríficos?
   a) Permiten a los sociolingüistas estudiar el idioma y la cultura fuera de su contexto, porque los mismos términos honoríficos se usan en todas partes y significan lo mismo.
   b) Dado que los términos honoríficos siempre honran a la persona a quien se le dirige, los sociolingüistas pueden estudiar el lado positivo de la lengua y la cultura.
   c) Pueden transmitir o implicar una diferencia de estatus entre el hablante y la persona a la que hacen referencia o se dirigen.
   d) Proporcionan datos acerca de cómo diferentes lenguas se relacionan entre sí, principal interés de los sociolingüistas.
   e) No hay razón para que los sociolingüistas contemporáneos se interesen en los honoríficos, porque la gente ya no usa esos términos.

10. De las siguientes afirmaciones, acerca del inglés afroamericano vernáculo (BEV), señale la que es falsa.
    a) El BEV carece de la profundidad lingüística requerida para expresar por completo los pensamientos.
    b) Muchos aspectos del BEV también están presentes en el habla de los blancos sureños.
    c) El BEV no es inferior al SE.
    d) Los lingüistas ven al BEV como un dialecto del SE, no como una lengua diferente.
    e) El BEV no es una colección sin gramática de expresiones SE.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. ______________________ se refiere a la habilidad de crear nuevas expresiones al combinarse con otras, mientras que ______________________ es la habilidad para describir cosas y eventos que no están presentes.
2. La variación en el habla debido a diferentes contextos o situaciones se conoce como ________________.
3. ____________________ se refiere a la existencia de dialectos "altos" y "bajos" dentro de una sola lengua.
4. En una sociedad estratificada, incluso la gente que no habla el dialecto de prestigio tiende a aceptarlo como "estándar" o superior. En términos de Pierre Bourdieu, éste es un ejemplo de ______________.
5. La diversidad lingüística del mundo se redujo a la mitad en los últimos _______ años y se predice que la mitad de las _______ lenguas restantes desaparecerá durante este siglo.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Está de acuerdo con el principio de la relatividad lingüística? Si no, indiqué por qué ¿Qué dialectos y lenguas habla usted? ¿Tiende a usar diferentes dialectos, lenguas o estilos de habla en diferentes contextos? ¿Por qué?
2. La cultura siempre tiene el papel de moldear lo que se entiende como "natural". ¿Qué significa esto? Proporcione tres ejemplos de la relevancia de este hecho en el contexto del lenguaje y la comunicación humanos.
3. Considere cómo las tecnologías cambiantes alteran las formas en que usted se comunica con familiares, amigos e incluso extraños. Suponga que su mejor amigo decide estudiar un posgrado en sociolin-

güística. ¿Qué ideas acerca de las relaciones entre tecnologías en cambio, lenguaje y relaciones sociales podría sugerirle que vale la pena estudiar?

4. Elabore una lista de algunos estereotipos acerca de cómo hablan diferentes personas. ¿Se trata de diferencias reales, o sólo de estereotipos? ¿Son positivos o negativos? ¿Por qué cree que existan dichos estereotipos?

5. ¿Qué es la pérdida de las lenguas? ¿Por qué algunos investigadores y comunidades a nivel mundial están tan preocupados por este fenómeno creciente?

Opción múltiple: 1. (*b*); 2. (*d*); 3. (*b*); 4. (*b*); 5. (*e*); 6. (*c*); 7. (*a*); 8. (*e*); 9. (*c*); 10. (*a*); **Llene el espacio:** 1. Productividad, desplazamiento; 2. cambio de estilo; 3. diglosia; 4. dominación simbólica; 5. 500, 7 000

Lecturas adicionales sugeridas

Bonvillain, N.

2008 *Language, Culture, and Communication: The Meaning of Messages*, 5a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Texto actualizado acerca del lenguaje y la comunicación en contexto cultural.

Eckert, P. y S. McConnell-Ginet

2003 *Language y Gender.* New York: Cambridge University Press. La sociolingüística del habla masculina y femenina.

Lakoff, R. T.

2004 Language and Woman's Place, ed. rev. (M. Bucholtz, ed.). New York: Oxford University Press. Discusión importante y de divulgación sobre la manera en la que las mujeres utilizan y tratan el inglés estadounidense estándar.

Rickford, J. R. y R. J. Rickford

2000 *Spoken Soul: The Story of Black English.* New York: Wiley. Relato que vale la pena leer acerca de la historia y el significado social del BEV.

Salzmann, Z.

2007 *Language, Culture, and Society: An Introduction to Linguistic Anthropology,* 4a. ed. Boulder, CO: Westview. La función del lenguaje en la cultura y la sociedad.

Thomas, L. y S. Wareing, eds.

2004 *Language, Society and Power,* 2a. ed. New York: Routledge. Dimensiones políticas y uso del lenguaje.

- ¿Por qué los antropólogos rechazan el concepto de *raza*?
- ¿Cómo se construyen socialmente la etnicidad y la raza?
- ¿Cuáles son los aspectos positivos y negativos de la etnicidad?



Esta escena callejera en Birmingham, Inglaterra, muestra a mujeres asiáticas y afrocaribeñas en el vecindario de Lozells, sitio donde interactúan estos dos grupos étnicos. ¿Qué identidades nacionales y étnicas podrían reivindicar estas mujeres?

Etnicidad y raza 6



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

Cuando le preguntan "¿quién es usted?", ¿qué es lo primero que le viene a la mente? Piense en la última persona que conoció, o en la persona que está sentada junto a usted. ¿Qué características le vienen a la mente para describirla? ¿Qué elementos y pistas de identidad emplea la gente para describir o definir los tipos de personas con los que conviven y cómo actúan ante diversas situaciones sociales? Parte de la flexibilidad adaptativa humana es la capacidad de cambiar la autorrepresentación como respuesta al contexto. Los italianos, por ejemplo, separan la ropa de vestir, la que usan dentro y la que usan fuera de la casa. Invierten mucho más en el guardarropa exterior (lo que justifica la próspera industria de la moda italiana), y en su imagen pública, que en la vestimenta que usan al interior de sus casas, la cual ven sólo la familia o personas muy íntimas. Las identidades y el comportamiento cambian con el contexto. "Tal vez sea un neandertal en la oficina, pero soy todo un *Homo sapiens* en casa." Muchos de los estatutos sociales que ocupamos, las "máscaras" que usamos, dependen de la situación. La gente puede ser tanto negra como hispana, o tanto padre como jugador de pelota. Cierta identidad se afirma o percibe en determinados escenarios, unas más en otros diferentes. Entre los afroamericanos, un jugador de beisbol "hispano" puede ser negro; entre los hispanos, simplemente otro hispano.

Cuando nuestra identidad afirmada o percibida varía en función del contexto, se llama *negociación situacional de la identidad social*. Dependiendo de la situación, el mismo hombre puede declarar: "soy el padre de Jimmy", "soy su jefe", "soy afroamericano", "soy su profesor". En los encuentros cara a cara, otras personas ven quiénes somos; o bien, quién perciben ellos que somos. Es posible que esperen que pensemos y actuemos en ciertas formas (estereotípicas) con base en su percepción de nuestra identidad (por ejemplo, mujer latina, golfista; varón blanco, anciano). Aunque no sabemos en qué aspecto de nuestra identidad se enfocan los demás (por ejemplo, la etnia, el género, la edad o la filiación política), es difícil pasar desapercibido o anónimamente, o bien intentar ser alguien totalmente distinto cuando se está frente a alguien más. Para ello existen las máscaras, los vestuarios, los disfraces y los escondites. ¿Quién es ese hombrecillo detrás de la cortina?

A diferencia de nuestros ancestros, la gente de hoy en día no sólo interactúa frente a frente. De manera rutinaria damos nuestro dinero y confianza a individuos e instituciones que nunca hemos visto. Telefoneamos, escribimos y, más que nunca, usamos internet y elegimos qué aspectos de nosotros revelar. Internet permite miles de formas cibersociales de interacción; la gente crea personajes al utilizar diferentes apodos, incluyendo nombres o identidades ficticias. En las regiones anónimas del ciberespacio, la gente puede manipular ("mentir acerca de…") la información relativa a su edad, género y atributos físicos, y crear sus propias ciberfantasías. En psicología, las personalidades múltiples son anormales; pero para los antropólogos, son cada vez más la norma.

La etnicidad se basa en similitudes y diferencias culturales en una sociedad o nación. Las similitudes se dan con los miembros del mismo grupo étnico; las diferencias se encuentran entre ese grupo y los demás. Los grupos étnicos deben convivir con otros grupos en la nación o región en la que habitan, de modo que las relaciones interétnicas son importantes en dichos lugares. (Con base en cifras de 2007, la tabla 6.1 enlista los grupos étnicos estadounidenses.)

TABLA 6.1 Identificación racial/étnica en Estados Unidos, 2007 (estimación del *U.S. Census Bureau*)

IDENTIDAD DECLARADA	NÚMERO (MILLONES)	PORCENTAJE
Blanca (no hispana)	199.1	66.1
Hispana	45.4	15.1
Afroamericana o negra	38.8	12.9
Asiática	13.4	4.5
Nativo americano	2.9	1.0
Isleño del Pacífico	.5	.2
Población total	301.1	99.8

FUENTE: Statistical Abstract of the United States, 2009, tabla 6, p. 9.

GRUPOS ÉTNICOS Y ETNICIDAD

Como con cualquier cultura, los miembros de un **grupo étnico** *comparten* ciertas creencias, valores, hábitos, costumbres y normas debido a sus antecedentes comunes. Se definen a ellos mismos como diferentes y especiales debido a características culturales. Esta distinción puede surgir del idioma, la religión, la experiencia histórica, la ubicación geográfica, el parentesco o la "raza" (vea Spickard, ed., 2004). Los marcadores de un grupo étnico pueden incluir un nombre colectivo, una creencia acerca de su ascendencia común, un sentido de solidaridad y una asociación con un territorio específico, que el grupo puede o no poseer (Ryan, 1990, pp. xiii, xiv).

De acuerdo con Fredrik Barth (1969), se puede decir que existe etnicidad cuando la gente exige para sí una cierta identidad étnica y los otros la definen con dicha identidad. **Etnicidad** significa identificación con, y sentirse parte de un grupo étnico y exclusión de otros grupos debido a esa afiliación. Las cuestiones de la etnicidad pueden ser complejas. Los sentimientos y los comportamientos étnicos varían en intensidad dentro de los mismos grupos, los países y en el tiempo. Un cambio en el estatus de importancia, ligado a una identidad étnica, puede implicar transformaciones políticas (termina el régimen soviético, surgen los sentimientos étnicos) o individuales en el ciclo de vida (los jóvenes se rebelan, o los ancianos reivindican su origen étnico).

Las diferencias culturales se asocian con la etnia, la clase, la región o la religión. Con frecuencia, los individuos poseen más de un grupo de identidad. Las personas pueden ser leales (dependiendo de las circunstancias) a sus vecinos, escuela, ciudad, estado o provincia, región, nación, continente, religión, o grupo étnico o grupo de interés (Ryan, 1990, p. xxii). En una sociedad compleja como Estados Unidos o Canadá, la gente constantemente negocia sus identidades sociales. Todas las personas "usan diferentes máscaras" y se presentan de manera distinta de acuerdo con los contextos u ocasiones en las que se encuentran.

En la conversación diaria, se escucha el término *estatus* como sinónimo de *prestigio*. En ese sentido, la expresión "ella tiene mucho estatus" significa que posee mucho prestigio; la gente la admira. Sin embargo, los científicos sociales emplean la palabra *estatus* de manera más neutra: para cualquier posición que alguien ocupe en la sociedad, sin importar el prestigio. En ese sentido, el **estatus** implica las diversas posiciones que la gente ocupa en la sociedad: ser padre es un estatus social, así como desempeñarse o identificarse como profesor, estudiante, obrero, demócrata, vendedor de zapatos, indigente, líder sindical o miembro de un grupo étnico, entre muchos otros. Las personas siempre cuentan con múltiples estatus (por ejemplo, hispano, católico, infante, hermano). Entre los estatus que tenemos, los más particulares prevalecen en contextos específicos, como hijo o hija en la casa y alumno en el salón de clase.

Algunos estatus son **estatus adscritos**: la gente tiene poca o ninguna oportunidad para elegirlos. La edad es un estatus adscrito, pues no es posible elegir no hacerse viejo. La raza y el género por lo general son adscritos: la gente nace como miembro de cierto grupo y permanece así toda su vida. Los **estatus adquiridos**, en contraste, no son automáticos, sino llegan a través de elecciones, acciones, esfuerzos, talentos o logros, y pueden ser positivos o negativos (figura 6.1). Ejemplos de estatus adquiridos son: médico, senador, convicto, vendedor, sindicalista, padre y estudiante universitario.

grupo étnico
Uno entre muchos grupos culturalmente distintos en una sociedad o región.

estatus
Cualquier posición que determina dónde debe ubicarse a las personas en la sociedad.

etnicidad
Identificación con un grupo étnico.

estatus adscritos
Estatus sociales asignados independientemente de nuestra voluntad, con poco o nulo poder de elección.

estatus adquiridos
Estatus sociales con base en elecciones o logros.

Cambio de estatus

En ocasiones los estatus, en particular los adscritos, son mutuamente excluyentes. Es difícil disminuir la brecha entre afroamericano y blanco,



FIGURA 6.1 Estatus sociales.

La persona en esta figura, "ego" o "yo", ocupa muchos estatus sociales. Los círculos más oscuros indican estatus adscritos; los más claros representan estatus adquiridos.

u hombre y mujer. A veces, tomar un estatus o unirse a un grupo requiere una experiencia de conversión, y adquirir una nueva y abrumadora identidad primaria, como convertirse en un cristiano "renacido".

Algunos estatus no se excluyen entre sí, sino son contextuales. La gente puede ser tanto afroamericana como hispana, o tanto madre como senadora. Una identidad es usada en ciertos escenarios, otra en diferentes contextos. A esto se le llama *negociación situacional de identidad social*. Cuando la identidad étnica es flexible y situacional, puede convertirse en estatus adquirido (Leman, 2001).

Los hispanos, por ejemplo, pueden moverse a través de diferentes niveles de cultura (cambio de afiliaciones étnicas) conforme negocian sus identidades. "Hispano" es una categoría étnica basada principalmente en el idioma. Incluye blancos, negros e hispanohablantes "racialmente" mezclados, y sus descendientes étnicamente conscientes. (También existen hispanos "nativo-americanos" e incluso "asiáticos".) Los "hispanos", que representan el grupo étnico de mayor crecimiento en Estados Unidos, engloban a millones de personas de diverso origen geográfico: Puerto Rico, México, Cuba, El Salvador, Guatemala, República Dominicana y otros países hispanohablantes de Centro y Sudamérica y el Caribe. "Latino" es una categoría más amplia, que también puede incluir a brasileños (quienes hablan portugués). En la tabla 6.2 se muestran los orígenes nacionales de los hispanos/latinos estadounidenses en 2007.

Los méxicoamericanos (chicanos), cubanoamericanos y puertorriqueños pueden movilizarse para promover temas hispanos de interés general (por ejemplo, la oposición a leyes "sólo en inglés"), pero en otros contextos actúan como tres grupos distintos. Los cubano-americanos son más ricos en promedio que los chicanos y puertorriqueños, y sus intereses de clase y patrones de votación difieren. Con frecuencia, los cubanos votan por los republicanos, pero puertorriqueños y chicanos es más probable que favorezcan a los demócratas. Algunos méxicoamericanos, cuyas familias han vivido en Estados Unidos por generaciones, tienen poco en común con los nuevos inmigrantes hispanos, como los de Centroamérica. Muchos americanos (en especial los que tienen fluidez en el inglés) afirman su etnicidad hispana en algunos contextos, pero en otros cambian a una identidad "estadounidense".

En muchas sociedades un estatus adscrito se asocia con una posición en la jerarquía sociopolítica. Ciertos grupos, llamados *grupos minoritarios*, son considerados inferiores. Ostentan menor poder y poca posibilidad de acceso a los recursos que tienen los *grupos mayoritarios* (que son de estatus superior, dominantes o poseen el control).

TABLA 6.2 Hispanos y latinos en Estados Unidos, 2007

ORIGEN NACIONAL	PORCENTAJE
Mexicoamericano	64.3
Puertorriqueño	9.1
Cubano	3.5
Centro y sudamericanos	13.3
Otro origen hispano/latino	9.8
Total	100.0

FUENTE: Pew Hispanic Center, Statistical Portrait of Hispanics in the United States, 2007, tabla 5: Detailed Hispanic Origin. http://pewhispanic.org/files/factsheets/hispanics2007/Table-5.pdf

Con frecuencia, los grupos étnicos son minorías. Cuando se supone que un grupo étnico tiene una base biológica (comparte de manera distintiva "sangre" o genes), se le llama **raza**. La discriminación contra tales grupos se llama **racismo** (Cohen, 1998; Kuper, 2006; Montagu, 1997; Scupin, 2003; Shanklin, 1994).

DIVERSIDAD BIOLÓGICA HUMANA Y EL CONCEPTO DE RAZA

Las fotografías de este libro ofrecen sólo un vistazo de la diversidad biológica humana. Una mayor diversidad puede provenir de su propia experiencia: mire a su alrededor, o en el salón de clase, el supermercado o un cine con muchas salas. Inevitablemente verá personas cuyos ancestros vivieron en muchos lugares. Los primeros (nativos) americanos cruzaron la zona que alguna vez unió a Siberia con Norteamérica. Para los inmigrantes posteriores, quizás entre ellos figuren sus padres o abuelos, el viaje tal vez fue a través del océano o por tierra, desde diversas naciones al sur. Llegaron por muchas razones: algunos voluntariamente, mientras que otros fueron traídos encadenados. La magnitud de la migración en el mundo actual es tan grande que millones de personas cruzan a diario fronteras nacionales o viven lejos del hogar natal de sus abuelos. De manera cotidiana, pueden encontrarse reunidos distintos seres humanos cuyas características biológicas reflejan la adaptación a un amplio rango de ambientes diferentes al que ahora habitan. Los contrastes físicos son evidentes para cualquiera; de ahí que una de las tareas de la antropología sea explicarlos.

Históricamente, los científicos abordan el estudio de la diversidad biológica humana en dos formas principales, a través de: 1) la clasificación racial (en gran medida abandonada) y 2) el actual enfoque explicativo que pretende comprender diferencias específicas. Aquí, en primer lugar consideraremos los problemas de la **clasificación racial**; es decir, el intento de clasificar a los humanos en diferentes categorías (supuestamente) basadas en un linaje común. Luego se ofrecen otras explicaciones de algunos aspectos específicos de la diversidad biológica humana (en este caso, el color claro frente al oscuro de la piel). *Las diferencias biológicas son reales, importantes y evidentes para todas las personas;* los científicos modernos consideran más pertinente buscar explicaciones de esta diversidad que tratar de encasillar a la gente en categorías llamadas razas.

raza
Grupo étnico que se supone tiene una base biológica.

racismo
Discriminación contra un grupo étnico que se supone posee una base biológica.

clasificación racial
Asignación de organismos a categorías (supuestamente) basadas en linajes comunes.



"Hispano" y "latino" son categorías étnicas para marcar contrastes "raciales" como los que existen entre "negros" y "blancos". Note la diversidad física entre estos niños multirraciales de La Habana, Cuba.

De cualquier forma, ¿qué es una raza? En teoría, una raza biológica es una subdivisión geográficamente aislada de una especie. (Una *especie* es una población cuyos miembros pueden cruzarse para generar descendencia que pueda sobrevivir y reproducirse.) Tales *subespecies* serían capaces de cruzarse con otras, pero en realidad no sería debido a su aislamiento geográfico. Algunos biólogos también emplean el término "raza" para referirse a "cruzas", como las de perros o rosas. Por tanto, un pit bull y un chihuahua serían diferentes razas de perros. Tales "razas" domesticadas las han criado los humanos durante generaciones. La humanidad (*Homo sapiens*) carece de tales razas porque las poblaciones humanas no han estado lo suficientemente aisladas unas de otras como para desarrollarse en dichos grupos diferenciados. Tampoco los humanos han experimentado cruza controlada, como aquélla con la que se crearon los diversos tipos de perros y rosas.

Se supone que una raza refleja el material *genético* compartido (heredado de un ancestro común), pero los primeros estudiosos usaron rasgos *fenotípicos* (por lo general el color de piel) para la clasificación racial. El **fenotipo** se refiere a los rasgos evidentes de un organismo, su "biología manifiesta": anatomía y fisiología. Los humanos muestran cientos de rasgos físicos evidentes (detectables). Los rasgos varían desde el color de la piel, la forma del cabello, el color de los ojos y las características faciales (que son visibles), hasta los grupos sanguíneos y la producción de enzimas (que se vuelven evidentes mediante exámenes de laboratorio).

fenotipo
Rasgos biológicos, evidentes o manifiestos, de un organismo.

Las clasificaciones raciales basadas en el fenotipo plantean el problema de decidir cuáles rasgos son más relevantes. ¿Las razas deben definirse por la altura, el peso, la forma corporal, las características faciales, los dientes, la forma del cráneo o el color de piel? Como sus conciudadanos, los primeros científicos europeos y americanos priorizaron el color de la piel. Muchos libros de texto y enciclopedias todavía afirman la existencia de tres grandes razas: la blanca, la negra y la amarilla. Esta clasificación exageradamente simplista era compatible con el uso político de las razas durante el periodo colonial de finales del siglo XIX e inicios del XX. Tal esquema tripartita mantiene a los blancos europeos nítidamente separados de los sujetos africanos, los asiáticos y los nativos americanos. Después de la Segunda Guerra Mundial, los imperios coloniales comenzaron a desmoronarse, y los científicos empezaron a cuestionar las categorías raciales establecidas.

De manera independiente a esa situación política, un problema obvio con tales etiquetas raciales es que no describen con precisión el color de la piel. La gente "blanca" es más bien rosada, apiñonada o bronceada. La gente "negra" presenta varios tonos de café, y la gente "amarilla" es bronceada o morena. También, para referirse a esos términos se han utilizado otros como caucásico, negroide y mongoloide, que en realidad no tienen más base científica que los de blanco, negro y amarillo, respectivamente.

También es cierto que muchas poblaciones humanas no encajan en alguna de las tres "grandes razas". Por ejemplo, ¿dónde pondría a los polinesios? *Polinesia* es un triángulo de las islas del Pacífico del sur formado por Hawaii al norte, la isla de Pascua al este, y Nueva Zelanda al suroeste. ¿El color de piel bronceado de los polinesios los ubica con los caucásicos o los mongoloides? Algunos científicos, al reconocer este problema, ampliaron el esquema tripartita original para incluir la raza polinesia. Los nativos americanos presentan un problema adicional. ¿Son rojos o amarillos? De nuevo, algunos científicos agregaron una quinta raza, la roja o amerindia, a los principales grupos raciales.

Muchas personas en el sur de la India tienen piel oscura, pero los científicos son reticentes para clasificarlos con los negros africanos, debido a sus características faciales caucásicas y a su forma de cabello. Por tanto, algunos crearon una raza separada para dichas personas. ¿Y qué hay de los aborígenes australianos, cazadores y recolectores nativos del continente más aislado? Por el color de la piel, uno podría colocar a algunos nativos australianos en la misma raza que los africanos tropicales. Sin embargo, similitudes con los europeos en el color del cabello (claro o rojizo) y sus características faciales condujeron a algunos científicos a clasificarlos como caucásicos. Pero no hay evidencia de que los nativos australianos se encuentren más cerca genética o históricamente con alguno de esos grupos, de lo que lo están con los asiáticos. Al reconocer ese problema, los científicos usualmente consideran a los nativos australianos como una raza aparte.

Finalmente, considere a los san ("bosquimanos") del desierto de Kalahari en el sur de África. Los científicos perciben su color de piel como una variación entre café y amarillo. Quienes consideran la piel de los san como amarilla los colocan en la misma categoría que a los asiáticos. En teoría, la gente de la misma raza comparte un linaje común más reciente que con otros, pero no hay evidencia de dicho linaje entre los san y los asiáticos. De manera más razonable, los san se clasifican como miembros de la raza capoide (del Cabo de Buena Esperanza), que es vista como diferente de otros grupos que habitan África tropical.

Problemas similares surgen cuando cualquier rasgo individual se utiliza como base para la clasificación racial. Todo intento por usar características faciales, altura, peso o cualquier otro rasgo fenotípico presenta serias dificultades.



Las fotografías de este capítulo ilustran sólo una pequeña parte del rango de la diversidad biológica humana. Aquí se muestra una mujer de la minoría bai, de Shapin, en la provincia Yunnan de China.



Una nativa sudamericana: mujer indígena chiquitanos, de Bolivia.



Hombre joven de las islas Marquesas, de Polinesia.

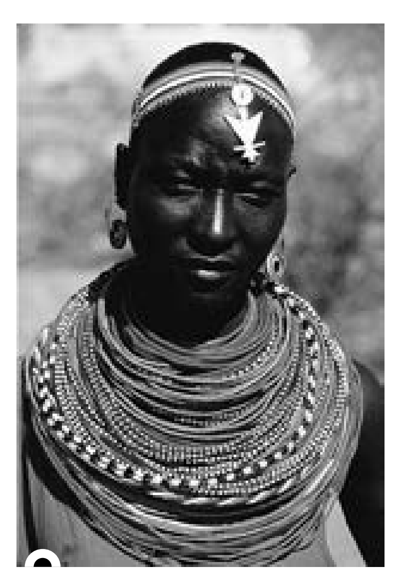
Por ejemplo, considere a los nilotes, nativos de la región del Nilo superior de Uganda y Sudán. Los nilotes tienden a ser altos y tener narices largas y estrechas. Ciertos escandinavos también son altos, con narices similares. Dada la distancia entre sus hogares, clasificarlos como miembros de la misma raza cobra poco sentido. No hay razón para suponer que los nilotes y los escandinavos poseen una relación más estrecha entre ellos que con aquellas poblaciones más pequeñas y cercanas que presentan diferentes tipos de nariz.

¿Sería mejor basar las clasificaciones raciales en una combinación de rasgos físicos? Esto evitaría algunos de los problemas recién discutidos, pero surgirían otros. Primero, el color de piel, la estatura, la forma craneal y las características faciales (forma de la nariz, los ojos, el grosor de labios) no son homogéneas. Por ejemplo, personas con piel oscura pueden ser altas o bajas y tener cabello que varía de lacio a muy rizado. Las poblaciones de cabello oscuro pueden tener piel clara u oscura y presentar diferencias en las formas craneales, las características faciales, los tamaños y formas corporales. El número de combinaciones es muy grande, y la influencia que ejerce la herencia (frente a la del ambiente) en tales rasgos fenotípicos con frecuencia no está bien definida.

Existe una objeción final a la clasificación racial basada en fenotipos. Las características fenotípicas sobre las cuales se basa la clasificación racial supuestamente reflejan material genético compartido y que ha permanecido igual durante largos periodos de tiempo. Sin embargo, las similitudes y diferencias fenotípicas no necesariamente comparten la misma base genética. Debido a cambios en el ambiente que afectan a los individuos durante el crecimiento y el desarrollo, el rango de las características fenotípicas de una población puede cambiar sin que se produzca transformación genética alguna. Existen muchos ejemplos. A principios del siglo XX, el antropólogo Franz Boas (1940/1966) describió cambios en la forma craneal entre los hijos de europeos que migraron a Estados Unidos. La razón de esto no fue un cambio en los genes, pues los inmigrantes europeos tendían a casarse entre ellos. Algunos de sus hijos nacieron en Europa y simplemente se criaron en Estados Unidos. Algo en el nuevo ambiente, probablemente en la dieta, producía tal cambio. Ahora se sabe que los cambios en la altura y peso promedios producidos por diferencias dietéticas son comunes en pocas generaciones y no tienen que ver con la raza o la genética.



Joven vaquero australiano en el desierto Simpson de Australia.



Antes del siglo XVI, casi todas las poblaciones del mundo con piel muy oscura vivían en los trópicos, como esta mujer Samburu de Kenia.

Explicación del color de la piel

La clasificación racial tradicional supuso que características biológicas como el color de la piel estaban determinadas por la herencia y eran estables e inmutables a través de muchas generaciones. Ahora se sabe que una similitud biológica no implica que se comparta el linaje. La piel de color oscuro, por ejemplo, pueden compartirla los africanos tropicales y los indígenas australianos por razones distintas a la herencia común. Los científicos han realizado avances considerables para explicar la variación en el color de la piel humana, junto con muchas otras características de la diversidad biológica. En la actualidad, ésta se explica a través del papel que desempeña la selección natural.

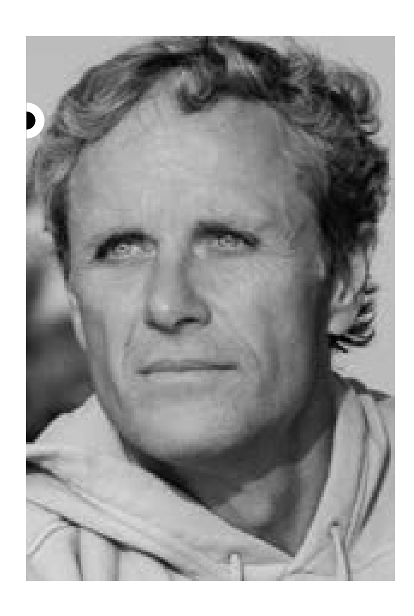
Tal selección se refiere al proceso mediante el cual los seres vivos se adaptan para garantizar su sobrevivencia y reproducción en un ambiente dado. A través de las generaciones, los organismos menos aptos mueren, y aquéllos más favorecidos sobreviven al producir mayor descendencia. La variación en el color de la piel, entre otros aspectos de la diversidad biológica humana, se explica por el proceso de selección natural.

El color de piel es un rasgo biológico complejo, influido por muchos genes. ¿Cuántos?, no se sabe. La melanina, el principal determinante del color de la piel humana, es una sustancia química producida en la epidermis, o capa exterior de la piel. Las células de melanina de las personas de piel más oscura producen más gránulos de melanina y más grandes que los de quienes tienen piel más clara. Al filtrar la radiación ultravioleta (UV) del sol, la melanina ofrece protección contra varias enfermedades, incluidas las quemaduras solares y el cáncer de piel.

Antes del siglo XVI, la mayoría de las personas del mundo con piel muy oscura vivían en los trópicos, un cinturón que se extendía aproximadamente 23 grados al norte y sur del Ecuador, entre los Trópicos de Cáncer y de Capricornio. A lo largo del Viejo Mundo, donde los humanos y sus ancestros habían vivido por millones de años, existía la asociación entre piel de color oscuro y un hábitat tropical. Las poblaciones más oscuras de África evolucionaron no en las selvas ecuatoriales sombreadas, sino en las sabanas soleadas abiertas.

En las poblaciones ubicadas fuera de los trópicos, el color de piel tiende a ser más claro. Al moverse hacia el norte de África, por ejemplo, hay una gradual transición de café oscuro a café medio. El color de la piel promedio se aclara conforme uno se mueve a través del Medio Oriente, hacia Europa del sur, del centro y del norte. Al sur de los trópicos, el color de la piel también es más claro. En América, en contraste, las poblaciones tropicales no presentan piel muy oscura. Esto es así porque el poblamiento del Nuevo Mundo, por parte de los ancestros asiáticos de piel clara de los nativos americanos, fue relativamente reciente, probablemente de no más de 20 000 años.

Además de las migraciones, ¿cómo se puede explicar la distribución geográfica del color de la piel humana? La selección natural ofrece una respuesta. En los trópicos, la intensa radiación ultravioleta (UV) plantea una serie de amenazas, como severas quemaduras solares; en ese contexto, la piel clara presenta una desventaja adaptativa (la recapitulación 6.1 menciona las ventajas y desventajas de los colores de piel oscuro y



La piel de color muy claro, que se ilustra en esta fotografía de un hombre rubio maduro, de ojos azules, maximiza la absorción de la radiación ultravioleta por aquellas partes del cuerpo expuestas a la luz solar directa durante los inviernos del norte. Esto ayuda a prevenir el raquitismo.

claro, dependiendo del ambiente). Al dañar las glándulas sudoríparas, la quemadura solar reduce la capacidad del cuerpo para transpirar, y por tanto para regular su propia temperatura (termorregulación). Las quemaduras solares también pueden aumentar la susceptibilidad a enfermedades. La melanina, el protector solar de la naturaleza, confiere una ventaja selectiva (es decir, una mejor oportunidad para sobrevivir y reproducirse) en las personas de piel más oscura que viven en los trópicos. En la actualidad, las personas de piel clara pueden sobrevivir en los trópicos al permanecer en interiores y con el uso de productos culturales, como sombrillas y lociones, para filtrar la luz solar. Otra desventaja de las personas que tienen piel clara y viven en los trópicos es que están expuestas a la radiación UV que les puede causar cáncer de piel (Blum, 1961).

Hace algunos años, W.F. Loomis (1967) se enfocó en el papel de la radiación UV para estimular la producción (síntesis) de vitamina D en el cuerpo humano. El cuerpo humano desnudo puede producir su propia vitamina D cuando se expone a suficiente luz solar. Sin embargo, en un ambiente nubloso y muy frío, la gente debe estar vestida gran parte del año (como en el norte de Europa, donde evolucionó el color de la piel muy claro), lo que interfiere con la fabricación corporal de la vitamina D. El agotamiento resultante de vitamina D reduce la absorción de calcio en los intestinos; lo que a su vez, puede provocar una enfermedad nutricional conocida como raquitismo, que ablanda y deforma los huesos. En las mujeres, la deformación de los huesos pélvicos por raquitismo puede interferir con el parto. En las áreas frías del norte, la piel de color claro maximiza la absorción de rayos UV y la síntesis de vitamina D por las partes del cuerpo que están expuestas a luz solar directa. En las áreas del norte, se dio la selección contra el color de la piel oscura, porque la melanina filtra la radiación UV.

En la actualidad continúa dicho proceso de selección natural: los asiáticos que migraron recientemente de India y Pakistán hacia áreas del

RECAPITULACIÓN 6.1 Ventajas y desventajas (dependiendo del ambiente) del color de la piel oscura y clara

También se muestran alternativas culturales que pueden contrarrestar las desventajas biológicas y ejemplos de selección natural que se presentan en la actualidad en relación con el color de la piel.

		ALTERNATIVAS CULTURALES	SN EN ACCIÓN ACTUAL
PIEL DE COLOR OSCURO	La melanina es protector solar natural		
Ventaja	En los trópicos: filtra la UV		
	reduce la susceptibilidad a: destrucción de folato, y por tanto a defectos del tubo neural (DTN), incluida la espina bífida		
	evita quemaduras solares y por tanto		
	mejora la sudoración y la termorregulación		
	reduce la susceptibilidad a enfermedades		
	reduce el riesgo de cáncer de piel		
Desventaja	Afuera de los trópicos: reduce la absorción de rayos UV	Alimentos, suplementos de vitamina D	Asiáticos del este en el norte del Reino Unido
	aumenta la susceptibilidad a:		Inuit con dietas modernas
	raquitismo, osteoporosis		
PIEL DE COLOR CLARO	No es protector solar natural		
Ventaja	Afuera de los trópicos: admite rayos UV		Los blancos todavía tienen más DTN
	el cuerpo fabrica vitamina D		
	evita el raquitismo, osteoporosis		
Desventaja	Aumenta la susceptibilidad a:	Suplementos de ácido fólico/folato	
	destrucción de folato, y por tanto produce defectos del tubo neural DTN, incluida espina bífida		
	espermatogénesis deteriorada		
	Quemadura solar y por tanto deterioro en	Abrigos, protectores solares, lociones, etcétera	
	sudoración: pobre termorregulación		
	aumento en susceptibilidad a enfermedad		
	cáncer de piel		



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

¿Qué está mal con la raza?

Los antropólogos tienen mucho que decir acerca del concepto de raza. Todavía es considerable la confusión pública sobre el significado y la relevancia de la "raza", y también prevalecen afirmaciones falsas acerca de las diferencias biológicas entre las "razas". Como producto de acciones de la Asociación Americana de Antropología (AAA) creadas para orientar sobre las malinterpretaciones o ideas erróneas acerca de la raza y la inteligencia, surgió la necesidad de que dicha asociación hiciera una declaración sobre los aspectos biológicos y políticos de la raza que fuera educativa e informacional.

La siguiente declaración fue adoptada por la mesa directiva de la AAA, basada en un anteproyecto escrito por un comité representativo de antropólogos. Esta declaración representa el pensamiento y las posiciones académicas de la mayoría de los antropólogos, incluyéndome a mí, el autor de este libro de texto.

En Estados Unidos, tanto estudiosos como público en general contemplan las razas humanas como divisiones naturales y separadas dentro de la especie humana, con base en diferencias físicas visibles. Sin embargo, en este siglo, con la gran expansión del conocimiento científico, es claro que las poblaciones humanas no son grupos biológicos distintos, fáciles de definir y claramente delimitados. A partir del análisis genético (por ejemplo, del ADN), la evidencia indica que la mayor variación física, alrededor de 94%, se encuentra dentro de los llamados grupos raciales. Los agrupamientos "raciales" geográficos convencionales difieren uno del otro sólo en aproximadamente un 6% de sus genes. Esto significa que existe mayor variación dentro de los grupos "raciales" que entre ellos. Entre poblaciones vecinas hay mayor coincidencia de genes y de sus expresiones fenotípicas (físicas). A lo largo de la historia se comprueba que cuando los diferentes grupos entran en contacto se cruzan. El continuo compartir de material genético mantiene a toda la humanidad como una sola especie.

A través de áreas geográficas las variaciones físicas, en cualquier rasgo dado, ocurren de manera gradual no abruptamente. Y dado que los rasgos físicos se heredan de manera independiente unos de otros, reconocer un rasgo no predice la presencia de otros. Por ejemplo, las variaciones que se dan en el color de la piel, en las áreas templadas del norte, son más claras y en las tropicales del sur más oscuras; su intensidad no se relaciona con la forma de la nariz o la textura del cabello. La piel oscura puede asociarse con cabello crespo o ensortijado o rizado u ondulado o lacio; esos tipos a su vez, se pueden encontrar entre diferentes indígenas en las regiones tropicales. Tales hechos muestran lo arbitrario y subjetivo de cualquier intento por establecer líneas de división entre poblaciones biológicas.

La investigación histórica demuestra que la idea de "raza" siempre ha tenido más significados que las meras diferencias físicas; de hecho, las variaciones físicas en la especie humana no poseen significado alguno, más que las sociales que asignan los humanos. Los estudiosos de hoy en muchos campos argumentan que la categoría "raza", como se entiende en Estados Unidos, fue un mecanismo social que se inventó durante el siglo XVIII para referirse a aquellas poblaciones reunidas en la América colonial: la inglesa y otros asentamientos europeos, los indígenas conquistados y las personas de África traídas para suministrar mano de obra esclava.

Desde su comienzo, este concepto moderno de "raza" se modeló con base en un antiguo teorema de la Gran Cadena del Ser, que planteaba categorías naturales en una jerarquía establecida por Dios o la naturaleza. Por tanto, la "raza" era un modo de clasificación ligado específicamente a personas en la situación colonial; así mismo, incorporó una ideología diseñada para racionalizar las actitudes europeas y el trato desigual hacia los conquistados y esclavizados. Quienes avalaron la esclavitud, en particular durante el siglo XIX, usaron la "raza" para justificarla. La ideología amplió las diferencias entre europeos, africanos e indígenas, estableció una jerarquía de categorías rígidas, socialmente excluyentes, subrayó y apuntaló diferencias inequitativas de rango y estatus, y favoreció la construcción racional de que la desigualdad era natural o dada por Dios. Los diferentes rasgos físicos de los afroamericanos e indígenas se convirtieron en marcadores o símbolos de sus diferencias de estatus.

Mientras construían la sociedad estadounidense, los líderes europeo-americanos fabricaron las características culturales/conductuales asociadas con cada "raza", y vincularon los rasgos superiores con los europeos y los negativos e inferiores con los negros e indígenas. Así, se institucionalizaron numerosas creencias arbitrarias y ficticias acerca de los diferentes tipos de personas, que se enraizaron profundamente en el pensamiento americano...





A final de cuentas, la “raza” como ideología acerca de las diferencias humanas fue posteriormente difundida hacia otras áreas del mundo. Se convirtió en una estrategia para dividir, clasificar y controlar pueblos colonizados que utilizaron las potencias coloniales en todas partes. Pero no se limitó a la situación colonial. En la última parte del siglo XIX los europeos la usaron para clasificar y justificar las desigualdades sociales, económicas y políticas entre sus pueblos. Durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis, bajo el mando de Adolfo Hitler, acuñaron la ideología expandida de “raza” y diferencias “raciales”, y las llevaron a un fin para ellos lógico: el exterminio de 11 millones de personas de “razas inferiores” (judíos, gitanos, africanos, homosexuales, etcétera) y otras brutalidades innombrables del Holocausto.

Por tanto, la “raza” evolucionó como una visión mundial, un cuerpo de prejuicios que distorsiona las ideas en torno a las diferencias humanas y el comportamiento grupal. Las creencias raciales constituyen mitos sobre la diversidad de la especie humana y acerca de las habilidades y comportamiento de las personas, homogeneizado en categorías “raciales”. En la mente colectiva, prevalecen mitos que relacionan el comportamiento de las personas con sus características físicas, como si ambos aspectos estuvieran determinados genéticamente. Lo anterior impide comprender las variaciones biológicas y el comportamiento cultural. Los mitos raciales no tienen relación con la realidad de las capacidades o el comportamiento humanos...

Ahora sabemos que el comportamiento cultural humano es aprendido, condicionado en los infantes desde su nacimiento, y siempre sujeto a modificación. Ningún humano nace con una cultura o idioma integrados. Nuestros temperamentos, disposiciones y personalidades, sin importar las propensiones genéticas, se desarrollan dentro de conjuntos de significados y valores que llamamos “cultura”...

Una tesis básica del conocimiento antropológico es que todos los seres humanos normales tienen la capacidad de aprender cualquier comportamiento cultural. Una evidencia clara es la experiencia estadounidense en la que cientos de inmigrantes de diferentes lenguas y con diferentes antecedentes culturales adquirieron algunos rasgos y comportamientos culturales típicamente estadounidenses. Más aún, personas de todas las variaciones físicas aprenden diferentes comportamientos culturales y siguen haciéndolo conforme se movilizan millones de inmigrantes alrededor del mundo.

La aceptación y el trato hacia la gente, en un contexto social o en una cultura dada, impactan de manera directa en cómo se desenvuelven dentro de ella. La visión mundial “racial” se inventó para asignar a algunos grupos un estatus bajo perpetuo, mientras que a otros se les permitió acceder a privilegios, poder y riqueza. En Estados Unidos es una tragedia que las políticas y prácticas que surgen de esa visión mundial triunfaron en la construcción de desigualdades entre poblaciones como los europeos, nativos americanos y personas con ascendencia africana. Dado lo que se conoce ahora acerca de la capacidad de los humanos para obtener logros y funcionar dentro de cualquier cultura, se concluye que las desigualdades actuales entre los llamados grupos “raciales” no son consecuencia de su herencia biológica, sino producto de circunstancias sociales, económicas, educativas, políticas, históricas y contemporáneas.

Esta fotografía de 1990, tomada cerca de Bucarest, Rumania, muestra a una mujer rom (gitana) frente a otra que sostiene a su hija. Los gitanos (rom o roma) enfrentan discriminación en muchas naciones. Durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis, dirigidos por Adolfo Hitler, asesinaron 11 millones de personas, entre éstas judíos, gitanos, africanos, homosexuales y otros.

FUENTE: Tomado de American Anthropological Association (AAA) Statement on "Race" (mayo de 1998). http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm. Reimpreso con permiso de la AAA.

norte del Reino Unido presentan un mayor índice de raquitismo y osteoporosis (también relacionada con la vitamina D y la deficiencia de calcio) que la población británica general. Un ejemplo ilustrativo involucra a los esquimales (inuit) y otros habitantes indígenas del norte de Alaska y Canadá. De acuerdo con Nina Jablonski (citado en Iqbal, 2002): "al mirar Alaska, uno pensaría que los nativos deberían ser pálidos como fantasmas". Una razón por la que no lo son es que no han habitado esta región mucho tiempo, en términos de tiempo geológico. Incluso más importante, su dieta tradicional, que es rica en comida marina, incluidos aceites de pescado, proporciona suficiente vitamina D como para hacer innecesaria una reducción en la pigmentación. Sin embargo, y de nuevo para ilustrar la selección natural que opera en la actualidad, "cuando estas personas no comen sus dietas aborígenes de pescado y mamíferos marinos, presentan tasas tremendamente elevadas de enfermedades por deficiencia de vitamina D, como el raquitismo en los niños y la osteoporosis en los adultos" (Jablonski, citado en Iqbal, 2002). Lejos de ser inmutable, el color de la piel se puede convertir en un inconveniente evolutivo muy rápidamente.

De acuerdo con Jablonski y George Chaplin (2000), otro factor clave que explica la distribución geográfica del color de la piel involucra los efectos de rayos UV sobre el folato, un nutriente esencial que el cuerpo humano fabrica a partir del ácido fólico. El folato es necesario para la división celular y la producción de nuevo ADN. Las mujeres embarazadas requieren grandes cantidades de folato para ayudar a la rápida división celular en el embrión, y existe una conexión directa entre folato y éxito reproductivo individual. La deficiencia de folato causa defectos del tubo neural (DTN) en los embriones humanos. Los DTN se marcan por el cierre incompleto del tubo neural, de modo que la columna vertebral y la médula espinal no se desarrollan por completo. Un DTN, la anencefalia (con el cerebro como una masa expuesta), resulta en un mortinato o muerte poco después del parto. Con la espina bífida, otro DTN, las tasas de sobrevivencia son mayores, pero los bebés enfrentan severas discapacidades, como la parálisis. Los DTN representan el segundo defecto de nacimiento humano más común, después de las anormalidades cardiacas. En la actualidad, a las mujeres en edad reproductiva se les recomienda tomar suplementos de folato para evitar serios defectos de nacimiento, como la espina bífida.

La luz solar natural y la radiación UV destruyen el folato en el cuerpo humano. Puesto que la melanina, como se vio, protege contra los riesgos UV, como las quemaduras solares y sus consecuencias, la coloración de piel oscura es adaptativa en los trópicos. Ahora se ve que la melanina también es adaptativa porque conserva el folato en el cuerpo humano y por tanto protege contra los DTN, que son mucho más comunes en poblaciones de piel clara que en las de piel más oscura (Jablonski y Chaplin, 2000). Existen estudios que confirman que entre los africanos y los afroamericanos las probabilidades de presentar una severa deficiencia de folato, incluso entre individuos con estado nutricional deficiente, son bajos. El folato tiene también una función importante en otro proceso que es central para la reproducción, la espermatogénesis, es decir, la producción de esperma. En ratones y ratas, la deficiencia de folato suele causar esterilidad de los machos; también puede jugar un papel similar en los humanos.

En la actualidad, desde luego, las alternativas culturales a la adaptación biológica permiten que las personas de piel clara sobrevivan en los trópicos y las de piel más oscura vivan en el norte lejano. La gente puede vestirse y protegerse del sol; y usar bloqueadores solares artificiales si carecen de la protección natural que proporciona la melanina. Las personas de piel oscura que viven en el norte pueden, de hecho deben, obtener vitamina D de su dieta o tomar suplementos. En la actualidad, a las mujeres embarazadas se les aconseja ingerir suplementos de ácido fólico o folato como protección contra los DTN. Aún así, la piel de color claro todavía se correlaciona con una mayor incidencia de espina bífida.

Jablonski y Chaplin (2000) explican la variación en color de piel humana como resultado de un acto de equilibrio entre las necesidades evolutivas para 1) protegerse contra todos los riesgos de los rayos UV (piel oscura en los trópicos) y 2) adquirir un adecuado suministro de vitamina D (piel más clara fuera de los trópicos). Esta discusión del color de piel muestra que el linaje común, la presunta base de la raza, no es la única razón de las similitudes biológicas. La selección natural todavía funciona en la actualidad, y contribuye con la gama de las variaciones en el color de la piel humana, así como con muchas otras diferencias y similitudes biológicas humanas.

RAZA Y ETNICIDAD

La raza, como la etnicidad en general, es una categoría cultural más que una realidad biológica. Esto es: los grupos étnicos, incluidas las "razas", derivan de contrastes percibidos y perpetuados en sociedades particulares, y no de clasificaciones científicas basadas en genes comunes (vea Wade, 2002).

No es posible definir biológicamente a las razas humanas. Sólo son posibles las construcciones culturales de raza, aun cuando la persona promedio conceptualice la "raza" en términos biológicos. La creencia de que existen las razas humanas y su relevancia es mucho más común en el público en general que entre los científicos. La mayoría de

los estadounidenses, por ejemplo, cree que su población incluye razas con base biológica a las que pueden aplicarse etiquetas diversas. Las etiquetas incluyen "blanco", "negro", "amarillo", "rojo", "caucásico", "negroide", "mongoloide", "amerindio", "euroamericano", "afroamericano", "asiático-americano" y "nativo americano".

En el apartado "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo se destacó la declaración acerca de la raza que emitió la AAA. En ella se discute cómo se construyeron socialmente las razas, por ejemplo, bajo el colonialismo. La declaración también señala que las desigualdades entre los grupos "raciales" no son consecuencia de su herencia biológica, sino producto de circunstancias sociales, económicas, educativas y políticas.

Con frecuencia se escuchan las palabras *etnicidad* y *raza*, pero la cultura estadounidense no traza una línea muy clara entre ellas. Considere un artículo del *New York Times* publicado el 29 de mayo de 1992. Al hablar acerca de la cambiante composición étnica en Estados Unidos, el artículo explicó (correctamente) que los hispanos "pueden ser de cualquier raza" (Barringer, 1992, p. A12). En otras palabras, "hispano" es una categoría étnica que rompe con los contrastes raciales como entre las categorías "negro" y "blanco". Otro artículo del *Times* publicado ese mismo día reportó que, durante los disturbios de Los Ángeles en la primavera de 1992, "cientos de residentes hispanos fueron interrogados acerca de su estatus migratorio exclusivamente con base en su *raza*" (subrayado del autor; Mydans, 1992*a*, p. A8). El uso de "raza" aquí es inadecuado porque "hispano" por lo general hace referencia al criterio lingüístico del grupo étnico (hispanohablante), y no a las características biológicas. Dado que los residentes de Los Ángeles fueron interrogados porque eran hispanos, el artículo en realidad reporta discriminación étnica, no racial.

En un caso más reciente, considere un discurso que pronunció la entonces jueza de la Corte de Apelaciones, Sonia Sotomayor, quien fue nominada (en mayo de 2009 y confirmada en agosto de ese año) por el presidente Barak Obama para la Corte Suprema de Estados Unidos. En la conferencia que pronunció en 2001 y que tituló "La voz de una jueza latina", como la "conferencia conmemorativa del juez Mario G. Olmos", en la escuela de leyes de la University of California, Berkeley, Sotomayor declaró (como parte de un discurso mucho más largo):

> Esperaría que una mujer latina sabia con la riqueza de su experiencia llegara con frecuencia a una mejor conclusión que un hombre blanco que no haya vivido la misma vida (Sotomayor, 2001/2009).

Los conservadores, incluido un ex vocero del Congreso, Newt Gingrich, y la presentadora de un programa de radio local, Rush Limbaugh, se apoyaron en esa declaración para evidenciar que Sotomayor era una "racista" o una "racista inversa". Sin embargo, nuevamente, "latina" es una categoría étnica (y de género femenino) y no racial. Tal vez Sotomayor también usó "hombre blanco" como una categoría étnica y de género, para referirse a los hombres no minoritarios. Estos ejemplos de la experiencia cotidiana ilustran las dificultades para distinguir de manera precisa entre las categorías de raza y etnia. Probablemente es mejor usar el término *grupo étnico* en lugar de *raza* para describir *cualquiera* de tales grupos sociales, por ejemplo, afroamericanos, asiático-americanos, angloamericanos, hispanos, latinos, latinas e incluso blancos no hispanos.

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA RAZA

Las razas son grupos étnicos que se supone (según los miembros de una cultura particular) tienen una base biológica, sin embargo, son una construcción social. Las "razas" de las que se escucha todos los días son categorías culturales, o sociales, no biológicas. Muchos estadounidenses suponen erróneamente que blancos y negros, por ejemplo, son biológicamente distintos y que dichos términos representan razas distintas. Sin embargo, esas etiquetas, y los términos raciales que se usan en otras sociedades, en realidad designan a grupos culturalmente percibidos y no se basan en características biológicas.

Hipodescendencia: raza en Estados Unidos

¿Cómo se construye culturalmente la raza en Estados Unidos? En la cultura estadounidense, uno adquiere su identidad racial al nacer, como un estatus adscrito, pero la raza no se basa en la biología o en el simple linaje. Considere el caso del niño de un matrimonio "racialmente mixto" que involucra un padre negro y otro blanco. Se sabe que 50% de los genes del hijo proviene de la madre y otro 50% es responsabilidad del padre. Sin embargo, la cultura estadounidense pasa por alto la herencia y clasifica a este hijo como negro. Esta regla es arbitraria. Sobre la base del genotipo (la composición genética), sería igualmente lógico clasificar al hijo como blanco.

Las reglas estadounidenses para asignar estatus racial pueden ser incluso más arbitrarias. En algunos estados, cualquier persona que tenga algún ancestro negro, sin importar cuán remoto sea, se le clasifica como miembro de la raza negra. Ésa es una regla de **ascendencia** (asigna identidad social sobre la base del linaje), pero de un tipo que es poco común encontrar fuera de

ascendencia
Identidad social basada en el linaje.

hipodescendencia Hijos asignados al mismo grupo de un padre minoritario.

Estados Unidos contemporáneos. Se le llama **hipodescendencia** (Harris y Kottak, 1963), porque automáticamente coloca al hijo de una unión entre miembros de diferentes grupos en el grupo minoritario (*hipo* significa "más bajo"). La hipodescendencia divide a la sociedad estadounidense en grupos y hace referencia a aquellos que no tienen acceso a la riqueza, al poder ni al prestigio.

El siguiente caso de Louisiana es una excelente ilustración de lo arbitrario de la regla de hipodescendencia y del papel que los gobiernos (federal o, en este caso, estatal) juegan para legalizar, inventar o erradicar los conceptos de raza y etnicidad (B. Williams, 1989). Susie Guillory Phipps, una mujer de piel clara, con características caucásicas y cabello negro lacio, descubrió en su adultez que era negra. Cuando Phipps solicitó una copia de su certificado de nacimiento, descubrió que su raza se mencionaba como "de color". Dado que "se crió como blanca y se casó dos veces como blanca", Phipps desafió una ley de Louisiana de 1970 que declaraba a cualquier persona con al menos un treintaidosavo de "sangre negra" como legalmente negra. Aunque el abogado del estado admitió que Phipps "parecía una persona blanca", el estado de Louisiana insistió en que su clasificación racial era la adecuada (Yetman, ed., 1991, pp. 3-4).

Casos como el Phipps son raros porque la identidad racial por lo general se adscribe al nacer y no cambia. La regla de hipodescendencia afecta de manera diferente a negros, asiáticos, nativos americanos e hispanos (vea Hunter, 2005). Es más fácil negociar la identidad indígena o hispana que la identidad negra. La regla de adscripción no es tan definitiva, y la suposición de una base biológica no es tan fuerte.



Una estadounidense birracial, Halle Berry, con su madre. ¿Cuál es la raza de Halle Berry?

Para ser considerado nativo americano, puede ser suficiente un ancestro de tercer grado (bisabuelos) o de segundo (abuelos). Esto depende de si la asignación es por ley federal o estatal o por un concejo tribal nativo. El hijo de un hispano puede afirmar o no, dependiendo del contexto, la identidad hispana. Muchos estadounidenses con abuelo indígena o latino se consideran a ellos mismos blancos y no reivindican su estatus de grupo minoritario.

Raza en el censo

Desde 1790 el U.S. Census Bureau recopila datos sobre la raza. Inicialmente esto se hizo porque la Constitución especificaba que un esclavo contaba como tres quintas partes de un contribuyente blanco, y porque a los indígenas no se les cobraban impuestos. En el censo de 1990 las categorías raciales que se incluyeron fueron "blanco", "negro", "indígena (americano)", "esquimal", "aleutiano o isleño del Pacífico" y "otra". También planteó una pregunta acerca de la herencia española-hispana. Observe la figura 6.2 para apreciar las categorías raciales en el censo de 2000.

La National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) y la National Council of La Raza (un grupo de defensa de hispanos) se oponen a los intentos de científicos sociales y ciudadanos interesados por incluir una categoría censal "multirracial". La clasificación racial es un tema político (Goldberg, 2002) que involucra el acceso a recursos, incluidos los empleos, distritos electorales y fondos federales para programas dirigidos a minorías. La regla de hipodescendencia implica que todo el crecimiento poblacional se atribuye a la categoría minoritaria. Las minorías temen que su influencia política decline si sus estadísticas disminuyen.

Pero la situación está cambiando. La elección de la respuesta "alguna otra raza" en el censo estadounidense se duplicó de 1980 (6.8 millones) a 2000 (más de 15 millones), lo que sugiere imprecisiones e insatisfacción con las categorías existentes (Mar, 1997). En el censo de 2000, 2.4% de los estadounidenses, o 6.8 millones de personas, eligieron la opción, que se planteó por primera vez, de identificarse pertenecientes a más de una raza. El número de matrimonios e hijos interraciales va a la alza, y cuestiona el sistema tradicional de clasificación racial estadounidense. Los hijos "interraciales", "birraciales" o "multirraciales" que crecen con ambos padres indudablemente se identifican con cualidades particulares de alguno de ellos. Para muchos, es problemático tener una identidad como raza dictada por la regla arbitraria de la hipodescendencia. Puede ser especialmente discordante cuando la identidad racial no va a la par con la identidad de género; por ejemplo, un niño con padre blanco y madre negra, o una niña con madre blanca y padre negro.

¿En qué se distingue el censo canadiense del estadounidense con respecto a la manera en la que se aborda la raza? Más que raza, el censo canadiense pregunta sobre "minorías visibles". La Ley de Equidad en el Empleo de dicho país define tales grupos como "personas, distintas a los aborígenes [primeras naciones en Canadá, nativos americanos en Estados Unidos], que no son de raza caucásica ni de color blanco" (*Statistics Canada*, 2001*a*). La tabla 6.3 muestra que "surasiático" y "China" son las minorías visibles más grandes de Canadá. Note que la población minoritaria visible total de Canadá, de 16.2% (subió 13.4% en 2001), contrasta con una cifra de alrededor de 25% para Estados Unidos en el censo de 2000 y más de 33% en 2006. En particular, el 2.5% de población negra de Canadá contrasta con la cifra estadounidense de 13.2% (2006) para afroamericanos, mientras que la población asiática de Canadá es significativamente mayor que la cifra estadounidense de 4.9% (2006). Sólo una pequeña fracción de la población canadiense (0.4%) afirmó afiliación minoritaria visible múltiple, en comparación con el 2.4% que afirmó "más de una raza" en el caso de Estados Unidos en 2000.

La población minoritaria visible de Canadá aumenta de manera estable. En 1981, 1.1 millones de minoritarios visibles representó el 4.7% de la población total, frente al 16.2% en la actualidad. Las minorías visibles crecen mucho más rápido que la población total de Canadá. Entre 2001 y 2006, la población total aumentó 5%, mientras que las minorías visibles se elevaron 27%. Si continúan las recientes tendencias de migración, hacia 2016 las minorías visibles representarán una quinta parte de la población canadiense.

→ **NOTE: Please answer BOTH Questions 5 and 6.**

5. Is this person Spanish/Hispanic/Latino? *Mark* X *the* ***"No"*** *box if not Spanish/Hispanic/Latino.*

☐ **No,** not Spanish/Hispanic/Latino
☐ Yes, Puerto Rican
☐ Yes, Mexican, Mexican Am., Chicano
☐ Yes, Cuban
☐ Yes, other Spanish/Hispanic/Latino — *Print group.*

5. What is this person's race? *Mark* X *one or more races to indicate what this person considers himself/herself to be.*

☐ White
☐ Black, African Am., or Negro
☐ American Indian or Alaska Native — *Print name of enrolled or principal tribe.*

☐ Asian Indian
☐ Japanese
☐ Native Hawaiian
☐ Chinese
☐ Korean
☐ Guamanian or Chamorro
☐ Filipino
☐ Vietnamese
☐ Samoan
☐ Other Asian — *Print race.*
☐ Other Pacific Islander — *Print race.*

☐ Some other race — *Print race.*

FIGURA 6.2 Reproducción de preguntas acerca del origen racial e hispano del censo de 2000.

FUENTE: U.S. Census Bureau, cuestionario Censo de 2000.

TABLA 6.3 Población minoritaria visible de Canadá, censo de 2006

	NÚMERO	PORCENTAJE
Población total	**31 241 030**	**100.0**
Población minoritaria visible total	5 068 090	16.2
Surasiática	1 262 865	4.0
China	1 216 515	3.9
Negra	783 795	2.5
Filipina	410 695	1.3
Árabe/oeste asiático	374 835	1.2
Latinoamericana	304 245	1.0
Sureste asiático	239 935	0.8
Coreana	141 890	0.5
Japonesa	83 300	0.3
Otra minoría visible	116 895	0.4
Múltiple minoría visible	133 120	0.4
Minoría no visible	26 172 940	83.8

FUENTE: Tomado de Statistics Canada, Censo de 2006, http://www21.statcan.ca/english/census06/data/highlights/ethnic

No es de los nuestros: raza en Japón

La cultura estadounidense ignora la considerable diversidad en biología, idioma y origen geográfico cuando construye socialmente la raza en Estados Unidos. Los estadounidenses pasan por alto la diversidad al ver a Japón como una nación que es homogénea en raza, etnicidad, idioma y cultura, imagen que los mismos japoneses cultivan. En 1986, el ex primer ministro Yasuhiro Nakasone causó furor internacional al sugerir que la supuesta homogeneidad de su país es responsable del éxito internacional japonés en los negocios frente a Estados Unidos, étnicamente mezclados.

Difícilmente Japón es la entidad uniforme que describió Nakasone. Los estudiosos estiman que el 10% de la población nacional de Japón la conforman minorías de diversos tipos. En ellos se incluyen los aborígenes ainu, los okinawenses anexados, los marginados burakumin, los hijos de matrimonios mixtos, y las nacionalidades inmigrantes, en especial coreanos, cuyo número es mayor a 700 000 (De Vos, Wetherall y Stearman, 1983; Lie, 2001).

Para describir las actitudes raciales en Japón, Jennifer Robertson (1992) usó el término "racismo intrínseco" de Kwame Anthony Appiah (1990): la creencia de que una diferencia racial (percibida) es razón suficiente para valorar o no a las personas. En Japón se valora más al japonés mayoritario ("puro"), que se cree comparte "la misma sangre". Por ende, la leyenda de una fotografía impresa de una modelo japonesa-americana dice: "ella nació en Japón, pero se crió en Hawaii. Su nacionalidad es estadounidense, pero por sus venas no fluye sangre extranjera" (Robertson, 1992, p. 5). En Japón también opera algo parecido a la hipodescendencia, pero con menos precisión que en Estados Unidos, donde la descendencia mixta automáticamente convierte a sus miembros en grupo minoritario. Los hijos de matrimonios mixtos entre japonés mayoritario y otros (incluidos euroamericanos) pueden no tener la misma etiqueta "racial" que su padre minoritario, sin embargo, se les estigmatiza por su linaje no japonés (De Vos y Wagatsuma, 1966).

¿Cómo se construye culturalmente la raza en Japón? Los japoneses (mayoritarios) se definen a sí mismos con oposición a otros, ya sean grupos minoritarios en su propia nación o con extranjeros, cualquiera que "no sea de los nuestros". Quien "no sea de los nuestros" debe permanecer de esa forma; por lo general se desalienta la asimilación. Mecanismos culturales, especialmente de segregación residencial y tabúes acerca del matrimonio "interracial", mantienen a las minorías "en su lugar".

La cultura japonesa, en su construcción de raza, reconoce a ciertos grupos étnicos por sus orígenes biológicos, cuando no hay evidencia de que sea así. El mejor ejemplo lo constituye el grupo de los burakumin, estigmatizado y marginalizado, al que pertenecen aproximadamente 4 millones de personas, en ocasiones comparados con los intocables de la India. Los burakumin son física y genéticamente indistinguibles de los demás japoneses. Muchos de ellos "pasan" como (y se casan con) japoneses mayoritarios; sin embargo, un matrimonio puede terminar en divorcio si se descubre la identidad burakumin (Aoki y Dardess, eds., 1981).

Los burakumin se perciben como apartados de los japoneses mayoritarios. Mediante el linaje, los descendientes (y, por tanto, se supone, la "sangre", o genética) burakumin "no son de los nuestros". Los japoneses mayoritarios tratan de mantener puro su linaje al desalentar la mezcla. Los burakumin se segregan residencialmente en vecindarios (rurales o urbanos) llamados *buraku*, de donde se deriva la etiqueta racial. En comparación con el japonés mayoritario, los burakumin tienen menos probabilidades de asistir a la universidad y a escuelas superiores. Cuando un burakumin estudia en la misma escuela que el japonés mayoritario, enfrenta discriminación. Los hijos y profesores mayoritarios pueden rehusarse a comer con ellos porque a los burakumin se les considera sucios.

Al aplicar para la admisión a la universidad o a un empleo, y lidiar con el gobierno, los japoneses deben indicar su dirección, que se vuelve parte de un hogar o registro familiar. Esta lista hace evidente la residencia en un buraku, y probablemente el estatus social de burakumin. Escuelas y compañías usan esta información para discriminar. La mejor forma de pasar desapercibido es mudarse con tanta frecuencia que la dirección buraku eventualmente desaparezca del registro. Los japoneses mayoritarios también limitan la "mezcla" de razas al contratar mediadores matrimoniales para comprobar las historias familiares de los potenciales cónyuges. Son especialmente cuidadosos en verificar el linaje burakumin (De Vos *et al.*, 1983).

El origen del burakumin se encuentra en un sistema histórico de estratificación del periodo Tokugawa (1603-1868). Las cuatro categorías de rango superior eran guerreros-administradores (*samurai*), granjeros, artesanos y mercaderes. Los ancestros de los burakumin estaban por debajo de esa jerarquía, un grupo segregado que realizaba trabajos considerados sucios como el de carniceros o sepultureros. Los burakumin todavía se ocupan en empleos similares, incluidos trabajos con piel y otros productos animales. Los burakumin tienen mayor probabilidad que los japoneses mayoritarios de realizar trabajos manuales (in-

cluidos trabajos agrícolas) y pertenecer a la clase inferior nacional. Los burakumin y otras minorías japonesas también presentan más probabilidades de realizar actos criminales, prostituirse o dedicarse al entretenimiento y a los deportes (De Vos *et al*., 1983).

Como los afroamericanos en Estados Unidos, los burakumin están **estratificados**, o divididos en clases. Puesto que ciertos empleos se reservan a los burakumin, la gente que tiene éxito en dichas ocupaciones (por ejemplo, dueños de fábricas de calzado) puede ser rica. Los burakumin también encuentran empleos en el gobierno. Y los que alcanzan el éxito financiero temporalmente pueden escapar de su estatus estigmatizado al viajar, incluso al extranjero.

La discriminación contra los burakumin es sorprendentemente parecida a la que sufren los negros en Estados Unidos. Con frecuencia, los burakumin viven en villas y vecindarios con viviendas y servicios sanitarios deficientes. Tienen acceso limitado a la educación, empleos y servicios públicos e instalaciones de salud. En respuesta a la movilización política de los burakumin, Japón desmanteló la estructura legal de discriminación contra ellos y trabajó para mejorar las condiciones en los buraku. (El sitio *web* http://blhrri.org/index_e.htm es patrocinado por el Instituto de Liberación Buraku y de Investigación en Derechos Humanos, e incluye la información más reciente acerca del movimiento de liberación buraku.) Sin embargo, Japón todavía no instituye programas de acción afirmativos al estilo estadounidense para garantizar educación y empleo a los burakumin. La discriminación contra los japoneses no mayoritarios todavía es la regla en las compañías. Algunos empleadores dicen que contratar burakumin daría a sus compañías una imagen sucia y por tanto crearía una desventaja competitiva en relación con otros negocios (De Vos *et al*., 1983).



Los estigmatizados burakumin de Japón son física y genéticamente indistinguibles de otros japoneses. En respuesta a la movilización política burakumin, Japón desmanteló la estructura legal de discriminación contra los burakumin. Este Día del Deporte para los niños burakumin es una muestra de tal tipo de movilizaciones.

Fenotipo y fluidez: raza en Brasil

Existen formas de construcción social de la raza más flexibles y menos excluyentes que las que se presentan en Estados Unidos y Japón. Con el resto de Latinoamérica, Brasil cuenta con categorías menos excluyentes, que permiten a los individuos cambiar su clasificación racial. Brasil comparte una historia de esclavitud con Estados Unidos, pero carece de la regla de hipodescendencia. Brasil tampoco sufre de aversión racial similar a la de Japón.

En contraste con Estados Unidos y Japón, los brasileños emplean una gran diversidad de etiquetas raciales, incluso alguna vez se reportaron más de 500 (Harris, 1970). En Arembepe, una villa de sólo 750 personas ubicada al noreste brasileño, encontré 40 términos raciales diferentes (Kottak, 2006). Dentro de su sistema de clasificación tradicional, los brasileños reconocen y tratan de describir la variación física que existe en su población. El sistema que se emplea en Estados Unidos, al reconocer sólo tres o cuatro razas, limita a los estadounidenses a un rango equivalente de contrastes físicos evidentes. El sistema que usan los brasileños para la construcción social de la raza posee otras características especiales. En Estados Unidos, la raza es un estatus adscrito; se asigna automáticamente mediante la hipodescendencia y por lo general no cambia. En Brasil, la identidad racial es más flexible, y más bien un estatus adquirido.

estratificada
Estructura de clases, con diferencias en riqueza, prestigio y poder.

La clasificación racial de los brasileños pone atención a los fenotipos. Los científicos distinguen entre *genotipo*, o configuración hereditaria, y *fenotipo*, características físicas presentes. El genotipo es lo que uno es genéticamente; el fenotipo es la apariencia de uno. Gemelos idénticos y clones tienen el mismo genotipo, pero sus fenotipos varían si se criaron en diferentes ambientes. El fenotipo describe los rasgos evidentes de un organismo, su "biología manifiesta": fisiología y anatomía, incluido el color de piel, la forma del cabello, los rasgos faciales y el color de los ojos. El fenotipo y la etiqueta racial de un brasileño pueden cambiar debido a factores ambientales, como los rayos bronceadores del sol o los efectos de la humedad sobre el cabello.

Un brasileño puede cambiar su "raza" (por decir, de "indígena" a "mixto") al variar su forma de vestir, lenguaje, ubicación (por ejemplo, del medio rural al urbano) e incluso la actitud (por ejemplo, al adoptar comportamiento urbano).



Las fotografías que tomé en Brasil entre 2003 y 2004 muestran sólo un fragmento del espectro de la diversidad fenotípica que se encuentra entre los brasileños contemporáneos.

Dos etiquetas raciales/étnicas que se usan en Brasil son *indio* (indígena) y *cabôclo* (alguien que "parece indio" pero viste ropa moderna y participa de la cultura brasileña, en lugar de vivir en una comunidad indígena). Cambios similares en la clasificación racial/étnica ocurren en otras partes de América Latina, por ejemplo, Guatemala. La percepción de raza biológica está influida no sólo por el fenotipo físico, sino también por la forma de vestir y de actuar.

Más aún, las diferencias raciales en Brasil pueden ser tan insignificantes en la estructuración de la vida comunitaria, que la gente puede olvidar los términos que aplicaba a los demás. En ocasiones, incluso dejan de lado los que han usado para ellos mismos. En Arembepe, acostumbraba pedir a la misma persona, en diferentes días, que me dijera las razas de los demás en la villa (incluso la mía). En Estados Unidos, siempre soy "blanco" o "euroamericano", pero en Arembepe recibía muchos términos además de *branco* ("blanco"). Podía ser *claro*, *louro* ("rubio"), *sarará* ("cabeza roja de piel clara"), *mulato claro* o *mulato*. El término racial que se utiliza para describir a cualquiera varía de persona a persona, de semana a semana, e incluso día a día. El mejor informante, un hombre con color de piel muy oscuro, cambiaba el término que usaba para sí mismo todo el tiempo: de *escuro* ("oscuro") a *preto* ("negro") a *moreno escuro* ("moreno oscuro").

Los sistemas raciales estadounidense y japonés son creaciones de culturas particulares y no son descripciones científicas de las diferencias biológicas humanas. La clasificación racial de Brasil también es una construcción cultural, pero los brasileños desarrollaron una forma de describir la diversidad biológica humana que es más detallada, fluida y flexible que los sistemas que se usan en la mayoría de las culturas. Brasil carece de la aversión racial de Japón y de la regla de descendencia que atribuye estatus racial en Estados Unidos (Degler, 1970; Harris, 1964).

Durante siglos, Estados Unidos y Brasil han tenido poblaciones mixtas, con ancestros de la América indígena, Europa, África y Asia. Aunque las razas se han mezclado en ambos países, las culturas brasileña y estadounidense construyeron los resultados de modo diferente. Las razones históricas para ese contraste se encuentran principalmente en las diferentes características de los colonizadores en ambos países. Los primeros colonizadores que llegaron a Estados Unidos, principalmente ingleses, fueron mujeres, hombres y familias, pero los colonizadores portugue-

ses de Brasil fueron especialmente varones: mercaderes y aventureros. Muchos de estos portugueses se casaron con mujeres indígenas y reconocieron a sus hijos racialmente mezclados como sus herederos. Como sus contrapartes estadounidenses, los propietarios de las plantaciones brasileñas tuvieron relaciones sexuales con sus esclavas. Por razones demográficas y económicas los terratenientes brasileños con más frecuencia liberaban a los hijos que resultaban de dichas relaciones (en ocasiones, éstos eran sus únicos hijos). La descendencia liberada del amo y las esclavas se convirtieron en mayorales y capataces, y ocuparon muchas posiciones intermedias en la economía brasileña emergente. No fueron clasificados como esclavos, sino que se les permitió unirse a una nueva categoría intermedia. En Brasil no se desarrolló una regla de hipodescendencia para garantizar que blancos y negros permanecieran separados (vea Degler, 1970; Harris, 1964).

GRUPOS ÉTNICOS, NACIONES Y NACIONALIDADES

El término **nación** se asemejó al de *tribu* o *grupo étnico*. Los tres términos se emplean para referirse a una sola cultura que comparte un único idioma, religión, historia, territorio, linaje y parentesco. Por tanto, uno podría hablar indistintamente de la nación, tribu o del grupo étnico seneca (indígenas americanos). Hoy en día *nación* significa **estado**: una unidad política independiente centralmente organizada o un gobierno. *Nación* y *estado* se han convertido en sinónimos. La combinación **estado-nación** se refiere a una entidad política autónoma, a un país, como Estados Unidos, "una nación, indivisible" (vea Farner, ed., 2004; Gellner, 1997; Hastings, 1997).

Debido a la migración, la conquista y el colonialismo, la mayoría de los estados-nación no son étnicamente homogéneos. De los 132 estados-nación existentes en 1971, Connor (1972) encontró sólo 12 (el 9%) que eran étnicamente homogéneos. En otros 25 (19%), sólo un grupo étnico representaba más de 90% de la población; 40% de los países cuenta con más de cinco grupos étnicos significativos. En un estudio posterior, Nielsson (1985) encontró que sólo en 45 de 164 estados un grupo étnico representaba más de 95% de la población.

Nacionalidades y comunidades imaginadas

Los grupos étnicos que alguna vez poseyeron, o quieren tener o reconquistar, su estatus político autónomo (su propio país) se llaman **nacionalidades**. En palabras de Benedict Anderson (1991), son "comunidades imaginadas". Aun cuando se conviertan en estados-nación, siguen siendo comunidades imaginadas porque la mayoría de sus miembros, aunque sientan camaradería, nunca coincidirán en el mismo espacio geográfico (Anderson, 1991, pp. 66-70). Sólo pueden imaginar que todos participan de la misma unidad.

Anderson investigó el nacionalismo europeo occidental, que surgió en potencias imperiales como Inglaterra, Francia y España, hasta el siglo XVIII. Resalta que el idioma y la prensa jugaron un papel importante en el crecimiento de la conciencia nacional europea. La novela y los periódicos fueron "dos formas de imaginar" comunidades (formadas por todas las personas que leían las mismas fuentes y por tanto atestiguaban los mismos eventos) que florecieron en el siglo XVIII (Anderson, 1991, pp. 24-25).

Con el tiempo, agitaciones políticas, guerras y migraciones fragmentaron a muchas comunidades nacionales imaginadas que surgieron en los siglos XVIII y XIX. Los territorios nacionales de Alemania y Corea se dividieron artificialmente después de las guerras, con base en las ideologías comunista y capitalista. La Primera Guerra Mundial dividió a los kurdos, que siguen siendo una comunidad imaginada, y forman una mayoría pero no pertenecen a ningún estado. En Turquía, Irán, Irak y Siria los kurdos son un grupo minoritario.

Al crear estados multitribales y multiétnicos, el **colonialismo**, la dominación extranjera de un territorio, con frecuencia construyó fronteras que no corresponden con las divisiones culturales preexistentes. Sin embargo, las instituciones coloniales también promovieron nuevas "comunidades imaginadas" más allá de las naciones. Un buen ejemplo es la idea de la *negritud* (*négritude*, "identidad negra") que desarrollaron los intelectuales africanos en el África occidental francófona (de habla francesa). La negritud puede rastrearse a la asociación y experiencia en común que tuvieron los jóvenes de tiempos coloniales en Guinea, Mali, Costa de Marfil y Senegal en la escuela William Ponty en Dakar, Senegal (Anderson, 1991, pp. 123-124).

TOLERANCIA ÉTNICA Y ACOMODACIÓN

La diversidad étnica se asocia con la interacción y la coexistencia grupal positiva, o en conflicto (que se tratará más adelante). Existen estados-nación en los que múltiples grupos culturales viven juntos en razonable armonía, incluidos algunos países menos desarrollados.

nación
Sociedad que comparte idioma, religión, historia, territorio, linaje y parentesco.

estado
Sociedad estratificada con gobierno formal central.

estado-nación
Una entidad política autónoma; un país.

nacionalidades
Grupos étnicos que poseen, alguna vez tuvieron o quieren su propio país.

colonialismo
Dominación extranjera de un territorio y su gente a largo plazo.

asimilación
Absorción de minorías dentro de una cultura dominante.

sociedad plural
sociedad con grupos étnicos económicamente interdependientes.

Asimilación

La **asimilación** describe el proceso de cambio que puede experimentar un grupo étnico minoritario cuando se mueve a un país donde domina otra cultura. Al asimilarse, la minoría adopta los patrones y normas de la cultura anfitriona. Se incorpora en la cultura dominante hasta el punto en que ya no existe más como unidad cultural separada. Algunos países, como Brasil, experimentaron procesos de asimilación con más facilidad que otros. A finales del siglo XIX, comenzaron a migrar a Brasil alemanes, italianos, japoneses, personas del Medio Oriente y europeos del este. Dichos inmigrantes se asimilaron a una cultura brasileña común, que tiene raíces portuguesas, africanas e indígenas. Los descendientes de dichos inmigrantes hablan la lengua nacional (portugués) y participan en la cultura nacional. (Durante la Segunda Guerra Mundial, Brasil, que estuvo en el lado aliado, forzó la asimilación al prohibir la instrucción en algún idioma distinto al portugués, especialmente el alemán.)

La sociedad plural

La asimilación no es inevitable y puede haber armonía étnica sin ella. Las distinciones étnicas pueden persistir a pesar de generaciones de contacto interétnico. A través de un estudio de tres grupos étnicos en Swat, Pakistán, Fredrik Barth (1958/1968) desafió una antigua creencia de que la interacción siempre conducía a la asimilación. Él demostró que los grupos étnicos pueden estar en contacto durante generaciones sin asimilarse y pueden vivir en coexistencia pacífica.

Barth (1958/1968, p. 324) define a la **sociedad plural** (una idea que él extendió de Pakistán a todo el Medio Oriente) como aquella que combina contrastes étnicos, especialización ecológica (es decir: uso de diferentes recursos ambientales por cada grupo étnico) y la interdependencia económica entre dichos grupos. Consideremos su descripción del Medio Oriente en la década de 1950: "El 'ambiente' de cualquier grupo étnico no sólo se define por condiciones naturales, sino también por la presencia y las actividades de los otros grupos étnicos de los que depende. Cada grupo explota sólo parte del ambiente total, y deja grandes partes del mismo disponibles para que otros grupos lo exploten." La interdependencia ecológica (o, al menos, la falta de competencia) entre grupos étnicos puede basarse en la realización de diferentes actividades en la misma región o en la ocupación a largo plazo de distintas regiones en el mismo estado-nación.

En la visión de Barth, las fronteras étnicas son más estables y duraderas cuando los grupos



Inmigrantes alemanes, italianos, japoneses, del Medio Oriente y europeos del este se asimilaron, cultural y lingüísticamente, a una cultura brasileña común. En Brasil viven más de 220 000 personas de ascendencia japonesa, principalmente en y a los alrededores de la ciudad de São Paulo, la más grande de Brasil. Aquí se muestra una escena callejera, un domingo en la mañana, en el distrito Liberdade de São Paulo, hogar de muchos de los brasileños japoneses asimilados a dicha ciudad.

ocupan diferentes nichos ecológicos, es decir, cuando viven en formas diversas y no compiten. De manera ideal, dependerían de las actividades de unos y otros así como del intercambio mutuo. Cuando diferentes grupos étnicos explotan el *mismo* nicho ecológico, el grupo militarmente más poderoso por lo general reemplazará al más débil. Si explotan más o menos el mismo nicho, pero el grupo más débil está más capacitado para usar ambientes marginales, también pueden coexistir (Barth, 1958/1968, p. 331). Dada la especialización en el nicho, pueden mantenerse las fronteras y la interdependencia étnicas, aunque las características culturales específicas de cada grupo pueden cambiar. Al trasladar el foco del análisis de las culturas individuales o grupos étnicos a las relaciones entre culturas y grupos étnicos, Barth (1958/1968, 1969) legó significativas aportaciones a los estudios étnicos.

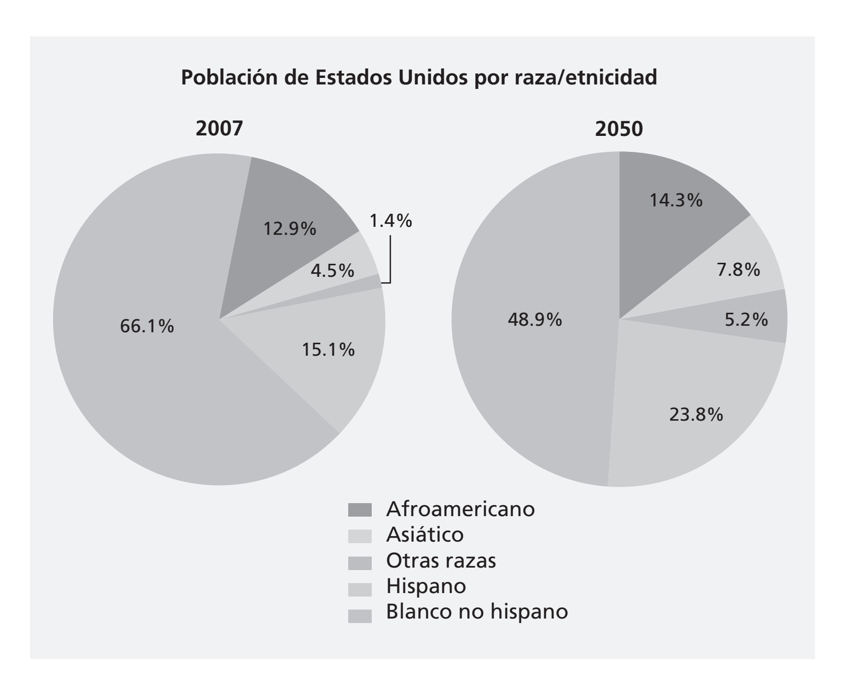


FIGURA 6.3 Composición étnica de Estados Unidos.

La proporción de la población estadounidense que es blanca y no hispana va en declive. La proyección para 2050 que aquí se muestra proviene de un reporte del U.S. Census Bureau, publicado en marzo de 2004. Observe en especial el dramático aumento del porcentaje de hispanos en la población estadounidense entre 2007 y 2050.

FUENTE: Con base en datos del U.S. Census Bureau, Base de Datos Internacional, Tabla 094 http://www.census. gov/ipc/www.idbprint.html; Archivos 2005 y http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/population/010048.html.

Multiculturalismo e identidad étnica

La visión de la diversidad cultural en un país como algo bueno y deseable se llama **multiculturalismo** (vea Kottak y Kozaitis, 2008). El modelo multicultural se opone al modelo de asimilación. Mientras que en este último se espera que las minorías abandonen sus tradiciones y valores culturales, y los sustituyan con los de la población mayoritaria, la visión multicultural alienta la práctica de las tradiciones culturales-étnicas. Una sociedad multicultural socializa a los individuos no sólo en la cultura dominante (nacional), sino también en una cultura étnica. Por ende, en Estados Unidos, millones de personas hablan tanto inglés como otra lengua, comen alimentos "estadounidenses" (tartas de manzana, filetes, hamburguesas) al igual que "étnicos", y celebran fiestas tanto nacionales (4 de julio, Acción de Gracias) como étnico-religiosas.

En Estados Unidos y Canadá, el multiculturalismo crece en importancia, como reflejo de la conciencia del crecimiento dramático en número y tamaño de los grupos étnicos en años recientes. Si esta tendencia continúa, la composición étnica de Estados Unidos cambiará dramáticamente (vea la figura 6.3.)

Incluso ahora, debido a la inmigración y al crecimiento poblacional diferencial, en muchas áreas urbanas, las minorías superan a los blancos. Por ejemplo, de los 8 085 742 habitantes que vivían en Nueva York en 2003, 27% eran afroamericanos, 27% hispanos, 10% asiáticos y 36% de otros, incluidos blancos no hispanos. En Los Ángeles, con una población de 3 819 951 de habitantes 11% eran afroamericanos, 46% hispanos, 10% asiáticos y 33% otros, incluidos blancos no hispanos (*U.S. Census Bureau*, 2006).

En octubre de 2006, la población de Estados Unidos alcanzó 300 millones de personas, justo 39 años después de llegar a 200 millones y tras 91 años de alcanzar la marca de 100 millones (en 1915). En los últimos 40 años la composición étnica cambió de manera dramática. El censo de 1970, el primero en intentar un conteo oficial de hispanos, descubrió que representaban no más de 4.7% de la población estadounidense, en comparación con 14.9% en 2006. El porcentaje de afroamericanos aumentó de 11.1% en 1967 a 13.2% en 2006, mientras que el de los blancos (no hispanos, "anglos") declinó de 83 a 65.4%. En 1967, menos de 10 millones de personas en Estados Unidos (el 5% de la población) habían nacido en alguna otra parte, en comparación con más de 36 millones de inmigrantes (12%) en la actualidad (Ohlemacher, 2006).

multiculturalismo
Visión de la diversidad cultural como valiosa y que merece la pena mantener.

En 1973, 78% de la población escolar en escuelas públicas estadounidenses era blanca, y 22% minoría: afroamericanos, hispanos, asiáticos, isleños del Pacífico y "otros". En 2004, sólo 57% de los estudiantes de escuelas públicas eran blancos, y 43% minorías. Si las tendencias actuales continúan, los estudiantes de minorías superarán en número a los estudiantes blancos (no hispanos)



En Estados Unidos y Canadá, el multiculturalismo es de creciente importancia. Especialmente en las grandes ciudades como Toronto (en la fotografía), personas de diversos orígenes asisten a ferias, festivales étnicos y banquetes con comidas étnicas. ¿Cuáles son las expresiones del multiculturalismo en su sociedad?

hacia 2015, como ya sucede en California, Hawaii, Misisipi, Nuevo México y Texas (Dillon, 2006).

Hace un siglo, la inmigración, principalmente de Europa del sur y del este, tuvo un efecto similar sobre la diversidad en los salones de clases de las ciudades estadounidenses más grandes. Entre 1908 y 1909 un estudio sobre las escuelas públicas estadounidenses reveló que sólo el 42% de los estudiantes urbanos eran nativos, mientras que el 58% eran inmigrantes. En un contexto muy diferente (multicultural ahora, frente al proceso de asimilación de aquel entonces), los salones de clases estadounidenses de hoy recuperaron la diversidad étnica que mostraron a principio del siglo xx, cuando mi padre y abuelos austrohúngaros de habla alemana inmigraron a Estados Unidos.

Una respuesta a la diversificación y conciencia étnicas ha sido para muchos blancos el reclamo de sus identidades étnicas (italianos, albaneses, serbios, lituanos, etcétera) y la constitución de asociaciones étnicas (clubes, bandas). Algunos de estos grupos son nuevos; otros han existido por décadas, aunque perdieron miembros durante los años de asimilación, de 1920 a 1950.

El multiculturalismo busca formas de comprensión e interacción de la gente que no dependan de la semejanza, sino del respeto por las diferencias. El multiculturalismo subraya la interacción de los grupos étnicos y sus aportaciones al país. Supone que cada grupo tiene algo que ofrecer y aprender de los demás. Muchas fuerzas impulsan a Estados Unidos para alejarse del modelo de asimilación hacia el multiculturalismo. Primero, el multiculturalismo refleja el hecho de la reciente migración a gran escala, en particular de los "países menos desarrollados" hacia las naciones "desarrolladas" de Norteamérica y Europa occidental. La escala global de la migración moderna introduce una variedad étnica sin paralelo en las naciones anfitrionas. El multiculturalismo se relaciona con la globalización: las personas usan medios de transporte modernos para migrar a naciones cuyos estilos de vida aprenden a través de los medios de comunicación y de turistas que cada vez más visitan sus propios países.

La migración también se alimenta del rápido crecimiento poblacional, asociado con empleos insuficientes (tanto para personas con estudios como para las que no los tienen) en los países menos desarrollados. Conforme las economías rurales tradicionales declinan o se mecanizan, los granjeros desplazados se trasladan hacia las ciudades, donde, con frecuencia, ellos y sus hijos no encuentran empleos. Conforme la gente en los países menos desarrollados adquiere mejor educación, busca empleos más calificados. Esperan formar parte de una cultura internacional de consumo que incluye comodidades como refrigeradores, televisores y automóviles (Ahmed, 2004).

En un mundo con creciente migración rural-urbana y trasnacional, las identidades étnicas se usan cada vez más para formar organizaciones de autoayuda enfocadas principalmente a mejorar la competitividad económica del grupo (Williams, 1989). La gente afirma y expresa las identidades étnicas por razones políticas y económicas. Los estudios de Michel Laguerre (1984, 1998) de inmigrantes haitianos a Estados Unidos muestran cómo se movilizan para luchar en contra de la estructura discriminatoria (racista en este caso, pues los haitianos tienden a ser negros) de la sociedad estadounidense. La etnicidad (su lengua creole haitiana y sus antecedentes culturales comunes) es una base para su movilización. La etnicidad haitiana ayuda a distinguirlos de los afroamericanos y otros grupos étnicos.

Ante la globalización, gran parte del mundo, incluido todo el "occidente democrático", expresa un "renacimiento étnico". La renovada autoafirmación de los grupos étnicos que cuentan con mucho tiempo de residencia se extiende a los vascos y catalanes en España, los bretones y corsos en Francia, y los galeses y escoceses en el Reino Unido. En el apartado "Valorar la diversidad" de este capítulo se ejemplifica la situación de los vascos. Estados Unidos y Canadá cada vez son más multiculturales, y se enfocan en su diversidad interna (vea Laguerre, 1999). Ya no más "crisol de razas", que se describen mejor como "ensaladas" étnicas (cada ingrediente permanece distinto, aunque en el mismo tazón, con el mismo aderezo).

RAÍCES DE LOS CONFLICTOS ÉTNICOS

La etnicidad, basada en las similitudes y diferencias culturales percibidas en una sociedad o na-

ción, puede expresarse en multiculturalismo pacífico o en discriminación o confrontación interétnica violenta. La cultura puede ser tanto adaptativa como inadaptada. La percepción de las diferencias culturales puede generar efectos desastrosos sobre la interacción social.

Las raíces de la diferenciación étnica, y por tanto, potencialmente, de conflictos étnicos, pueden ser políticas, económicas, religiosas, lingüísticas, culturales o raciales (vea Kuper, 2006). ¿Por qué las diferencias étnicas con frecuencia conducen al conflicto y a la violencia? Las causas incluyen un sentido de injusticia debido a la mala distribución de los recursos, la competencia económica o política, y la reacción a la discriminación, el prejuicio y otras expresiones de identidad devaluada (vea Friedman, 2003; Ryan, 1990, p. xxvii).

En Irak, bajo el mando del dictador Saddam Hussein, el grupo musulmán sunita discriminó a chiitas y kurdos. Los sunitas, siendo una minoría numérica dentro de la población iraquí, gozaban de un privilegiado acceso al poder, prestigio y posición. Después de las elecciones de 2005, los chiitas consiguieron el control político. A partir de la "violencia sectaria" (conflictos entre sectas de la misma religión) se desarrolló una guerra civil, entre sunitas y chiitas (y sus defensores extranjeros, entre éstos Estados Unidos) contra el nuevo gobierno. La guerra civil fue evidente hacia 2006. Los chiitas tomaron represalias contra los ataques sunitas, por su historia de privilegios, ante la discriminación sufrida. Las milicias chiitas realizaban limpiezas étnicas (sectarias) por cuenta propia. La situación sigue sin resolverse al momento de escribir este libro.

Prejuicio y discriminación

Los conflictos étnicos con frecuencia surgen como reacción al prejuicio (actitudes y juicios) o la discriminación (acción). El **prejuicio** significa devaluar (despreciar) a un grupo debido a su supuesto comportamiento, valores, capacidades o atributos. Las personas manifiestan prejuicios cuando tienen estereotipos acerca de los grupos y los aplican a individuos. (Los **estereotipos** son ideas fijas, con frecuencia desfavorables, acerca de cómo son los miembros de un grupo.) Las personas con prejuicios suponen que los miembros del grupo actuarán como se "supone actúan" (de acuerdo con el estereotipo) e interpretan un amplio rango de comportamientos individuales como evidencia del estereotipo. Usan este comportamiento para confirmar su estereotipo (y baja opinión) acerca del grupo.

prejuicio
Devaluar a un grupo debido a supuestos atributos.

estereotipos
Ideas fijas acerca de cómo son los miembros de un grupo.

La **discriminación** se refiere a las políticas y prácticas que dañan a un grupo y a sus miembros. La discriminación puede ser *de facto* (practicada, mas no legalmente sancionada) o *de jure* (tipificada en la ley). Un ejemplo de la discriminación *de facto* es el trato más severo que las minorías estadounidenses (comparadas con otros estadounidenses) tienden a recibir de la policía y del sistema judicial. Este trato desigual no es legal, pero ocurre de cualquier forma. La segrega-

discriminación
Políticas y prácticas que dañan a un grupo y sus miembros.



La discriminación se refiere a las políticas y prácticas que dañan a un grupo y a sus miembros. Este cartel de protesta ("alto a la limpieza étnica"), alzado en el 9o barrio más bajo de Nueva Orleáns, muestra que al menos algunos residentes de la comunidad ven prejuicios étnicos y raciales en el hecho de que los afroamericanos en dicha ciudad sufrieron la peor parte de los embates de la devastación del huracán Katrina.

vivir la antropología VIDEOS

El regreso a casa

Este video centra su atención en la diversidad étnica de Bosnia. A pesar de que la guerra terminó al iniciar la década de los noventa continúa la hostilidad étnica. Al discutir los arreglos de vivienda de croatas y musulmanes, el narrador del video describe un patrón de asentamiento en "tablero de ajedrez" que existía antes de la guerra. ¿Qué entiende él por esto? El video muestra que tanto musulmanes como croatas fueron desplazados por la guerra. ¿La ciudad de Bukovica, donde se grabó gran parte del video, originalmente era una ciudad musulmana o croata? ¿Cómo se marca la diferencia étnica en la vida cotidiana, en actividades rutinarias como comprar cosas, hablar por teléfono y conducir un automóvil?

ción en el sur de Estados Unidos y el *apartheid* en Sudáfrica proporcionan dos ejemplos de la discriminación legal o de estado, que ya no existen más. En ambos sistemas, por ley, negros y blancos poseían diferentes derechos y privilegios. Su interacción social ("mezcla") estaba legalmente restringida.

Piezas faltantes en el mosaico multicultural

Aunque el modelo multicultural es cada vez más prominente en Estados Unidos, la competencia y los conflictos étnicos también son evidentes. Existe conflicto entre los recién llegados, por ejemplo, centroamericanos y coreanos, y grupos étnicos establecidos desde hace más tiempo, como los afroamericanos. El antagonismo étnico hizo erupción en la zona centro-sur de Los Ángeles, la primavera de 1992, en los disturbios que siguieron a la absolución de cuatro oficiales de policía blancos que fueron juzgados por la golpiza videograbada de Rodney King (vea Abelmann y Lie, 1995).

genocidio
Eliminación deliberada de un grupo a través de asesinatos masivos.

etnocidio
Destrucción de las culturas de ciertos grupos étnicos.

Afroamericanos furiosos atacaron a blancos, coreanos y latinos. Esta violencia expresó la frustración que sentían los primeros acerca de sus esperanzas en una sociedad cada vez más multicultural. Una encuesta de *New York Times* CBS News realizada el 8 de mayo de 1992, justo después de los disturbios en Los Ángeles, descubrió que los afroamericanos enfrentaban un panorama más sombrío que los blancos acerca de los efectos de la inmigración en sus vidas. Sólo el 23% de los primeros creía que tenía más oportunidades que los recién inmigrados, en comparación con el doble de muchos blancos (Toner, 1992).

Las tiendas coreanas fueron duramente golpeadas durante los disturbios de 1992, y más de un tercio de los negocios destruidos eran propiedad de latinos. Una tercera parte de quienes murieron en los disturbios fueron latinos. Estos migrantes principalmente recientes carecían de raíces profundas en el vecindario y, como hispanohablantes, enfrentaban barreras idiomáticas (Newman, 1992). Muchos coreanos también tenían problemas con el inglés.

Los coreanos entrevistados en el *Nightline* de ABC, el 6 de mayo de 1992, reconocieron que los afroamericanos estaban resentidos con ellos y los consideraban poco amistosos. Un hombre explicó: "no es parte de nuestra cultura sonreír". Los afroamericanos entrevistados en el mismo programa se quejaron de la poca simpatía de los coreanos. "Vienen a nuestros vecindarios y nos tratan como basura." Estos comentarios sugieren una limitación de la perspectiva multicultural: los grupos étnicos (aquí, afroamericanos) esperan que los otros en el mismo estado-nación se asimilen en cierta medida a una cultura compartida (nacional). Los comentarios de los afroamericanos invocaban un sistema de valores estadounidense general, que incluye simpatía, apertura, respeto mutuo, participación comunitaria y "juego limpio". Los afroamericanos de Los Ángeles querían que sus vecinos coreanos actuaran más como lo hace el estadounidense común y como buenos vecinos.

Secuelas de la opresión

El genocidio, la asimilación forzada, el etnocidio y el colonialismo cultural son formas de discriminación que fomentan los conflictos étnicos. La forma más extrema de discriminación étnica es el **genocidio**, la eliminación deliberada de un grupo (como los judíos en la Alemania nazi, los musulmanes en Bosnia, o los tutsi en Ruanda) mediante asesinatos masivos. Un grupo dominante puede intentar destruir las culturas de ciertos grupos étnicos (**etnocidio**) o forzarlos a adoptar la cultura dominante (*asimilación forzada*). Muchos países penalizan o prohíben el idioma y las costumbres de un grupo étnico (incluidas sus prácticas religiosas). Un ejemplo de asimilación forzada es la campaña anti-vasca que el dictador Francisco Franco (que gobernó entre 1936 y 1975) emprendió en España. Franco prohibió libros, revistas, periódicos, carteles, sermones y lápidas vascos, e impuso multas por usar el euskera en las escuelas. Sus políticas condujeron a la formación de un grupo terrorista vasco y fomentaron un fuerte sentimiento nacionalista en la región vasca (Ryan, 1990). La sección "Valorar la diversidad" se enfoca en los vascos, quienes presentan una unidad lingüística y cultural. Probablemente durante milenios, los vascos de Francia y España han mantenido una fuerte identidad étnica; su idioma no tiene semejanzas con otros conocidos.

RECAPITULACIÓN 6.2 Tipos de interacción étnica

TIPO	NATURALEZA DE LA INTERACCIÓN	EJEMPLO
POSITIVA		
Asimilación	La cultura dominante absorbe a los grupos étnicos.	Brasil; Estados Unidos a mediados del siglo XX.
Sociedad plural	Sociedad o región que incluye grupos étnicos económicamente interdependientes.	Áreas del Medio Oriente con granjeros/pastores; Swat, Pakistán.
Multiculturalismo	Valoración de la diversidad cultural; culturas étnicas coexistentes con la cultura dominante.	Canadá; Estados Unidos en el siglo XXI.
NEGATIVA		
Prejuicio	Devaluación de un grupo con base en atributos supuestos.	A nivel mundial.
Discriminación *de jure*	Políticas y prácticas legales que dañan a un grupo étnico.	Apartheid sudafricano; antigua segregación en el sur de Estados Unidos.
Discriminación *de facto*	No legalmente sancionada, pero practicada.	A nivel mundial.
Genocidio	Eliminación deliberada de grupos mediante el asesinato masivo.	Alemania nazi; Bosnia; Ruanda; Camboya; Darfur.
Etnocidio	Prácticas culturales destruidas por la cultura dominante o poder colonial.	Vascos de España bajo la dictadura de Franco.
Expulsión étnica	Forzar a grupo(s) étnico(s) a salir de un país o región.	Uganda (asiáticos); Serbia; Bosnia; Kosovo.



Milicias árabes, llamadas *janjaweed*, han forzado a africanos negros a salir de sus tierras en la región de Darfur, al occidente de Sudán (aquí) mediante una campaña de matanzas, violación y pillaje. El gobierno sudanés equipó a las milicias árabes, a las cuales se acusa de matar cerca de 30 000 africanos de piel oscura. Campaña que funcionarios de las Naciones Unidas señalaron como limpieza étnica y que Estados Unidos llamó genocidio. Desde que comenzó la violencia en marzo de 2003, más de un millón de personas han huido a campos de refugiados en Sudán y Chad. En esta fotografía, niños juegan entre miles de chozas improvisadas en el campamento El-Geneina.







valorar la DIVERSIDAD

Los vascos

En los ámbitos de la lingüística y la diversidad cultural, los vascos son distintivos. Al haber conservado una fuerte identidad étnica, durante milenios, los vascos de Francia y España son lingüísticamente únicos, pues su idioma no está relacionado con ninguna otra lengua conocida. Su hogar se encuentra en los Pirineos occidentales, en la frontera franco-española (figura 6.4). De las siete provincias vascas, tres se ubican en Francia y cuatro en España. Aunque dichas provincias no se han unificado políticamente por casi un milenio, los vascos siguen siendo uno de los grupos étnicos más distintivos de Europa.

La revolución francesa de 1789 terminó con la autonomía política de las tres provincias vascas en Francia. Durante el siglo XIX en España, los vascos pelearon del lado perdedor en las dos guerras civiles, lo que produjo la merma de gran parte de su autonomía política. Cuando la guerra civil española comenzó en 1936, los vascos siguieron leales a la República, y se opusieron al dictador español, Francisco Franco, quien eventualmente los venció. Bajo el franquismo (1936-1975), los vascos fueron ejecutados, encarcelados y exiliados, y su cultura reprimida sistemáticamente.

A finales de la década de los cincuenta, jóvenes vascos desencantados fundaron ETA (Euskadi Ta Azkatasuna, "país vasco y libertad"). Su meta era la completa independencia de España (Zulaika, 1988). A partir de la dictadura de Franco la oposición de la ETA produjo una escalada de violencia, que continuó por varios años y en tiempos recientes ha disminuido. El 24 de marzo de 2006, los líderes de la ETA anunciaron un cese al fuego que sostuvieron durante 15 meses hasta junio de 2007. El grupo continúa su búsqueda a favor de la independencia vasca.

La muerte de Franco en 1975 condujo a una era de democracia en España. Los nacionalistas vascos tradicionales colaboraron en la formación de una nueva constitución, que brindó considerable autonomía a las regiones vascas (Trask, 1996).

Desde 1979, tres provincias vascas españolas han estado unidas para constituir una más o menos autogobernada, el País Vasco. La lengua vasca es cooficial junto con el español en este territorio. La cuarta provincia vasca de España, Navarra, formó su propia comunidad autónoma, donde el euskera tiene grado de lengua oficial. Durante siglos, como con otros idiomas regionales, Francia ha perseguido al vasco con la institución de leyes hostiles a otros idiomas distintos al francés (Trask, 1996). A pesar de la baja en el número de hablantes vascos, en la actualidad ha aumentado la población que lo usa; las autonomías vascas se han encargado de trasmitir su lengua a través de la educación, publicaciones y medios de comunicación. Sin embargo, el euskera enfrenta las mismas presiones que otras lenguas minoritarias: el conocimiento del idioma nacional (español o francés) es esencial, y la mayor parte de la educación, publicaciones y transmisiones son en el idioma nacional (Trask, 1996).





FIGURA 6.4 Ubicación del territorio vasco.

¿Desde hace cuánto tiempo han estado los vascos en su territorio? La evidencia arqueológica sugiere que un solo grupo de personas vivió en el País Vasco de manera continua desde finales del paleolítico hasta la edad de bronce (hace alrededor de 3 000 años). No hay evidencia que sugiera que alguna nueva población ingresó al área después de ello (La Fraugh, *s/f*).

Históricamente, los vascos han sido granjeros, pastores y pescadores. (En la actualidad, la mayoría trabaja en negocios e








El pastoreo de ovejas, que aquí se muestra en el territorio vasco (Pirineos), siguió siendo una ocupación primaria de los vascos que comenzaron a migrar al oeste estadounidense en el siglo XIX.

industrias.) La *basseria* (granja familiar) vasca alguna vez floreció como unidad agrícola mixta que enfatizaba la autosuficiencia. La familia de la granja cosechaba trigo, maíz, vegetales, frutas y nueces, y criaba aves, conejos, cerdos, vacas y ovejas. Las actividades de subsistencia se han comercializado cada vez más, y la producción de vegetales, productos lácteos y pescado se dirigen a los mercados urbanos (Greenwood, 1976).

Los inmigrantes vascos originalmente ingresaron a Estados Unidos como ciudadanos españoles o franceses. Alrededor de 50 000 vascos estadounidenses invocan la "vasquedad" como su principal identidad étnica. Se concentran en California, Idaho y Nevada. Los inmigrantes de primera generación por lo general hablan fluidamente el euskera o vascuence. Es más probable que ellos sean bilingües en euskera e inglés, a que sus padres lo sean en español o francés (Douglass, 1992).

Formados en ocupaciones tradicionales en el País Vasco, en Estados Unidos los vascos se destacan por dedicarse al pastoreo (vea Ott, 1981). La mayoría de ellos se asentó y trabajó en los amplios distritos ganaderos de los 13 estados del oeste estadounidense. Los vascos estuvieron entre los soldados, exploradores, misioneros y administradores españoles en el suroeste estadounidense y la California española. Más vascos vinieron durante la fiebre del oro en California, muchos del sur de Sudamérica, donde eran pastores establecidos (Douglass, 1992).

En la década de los veinte, leyes de inmigración restrictivas, y con prejuicio por los europeos del sur, limitaron la inmigración vasca hacia Estados Unidos. Durante la Segunda Guerra Mundial, y ante la necesidad de contar con pastores, el gobierno estadounidense eximió a los vascos dedicados al pastoreo de cuotas de inmigración. Entre 1950 y 1975, miles de vascos ingresaron a Estados Unidos con contratos por tres años. Más tarde, el declive de la industria ovejera estadounidense disminuyó de manera dramática la inmigración vasca (Douglass, 1992).

Para la alimentación de los pastores vascos, los pueblos del oeste tienen una o más pensiones vascas. La más común cuenta con un bar y un merendero, y sirven comidas al estilo familiar en mesas largas. En un segundo piso hay dormitorios para pensionistas permanentes. Los pastores también se alojaban en las ciudades por una breve visita, vacaciones o ceses de empleo, o en tránsito hacia un trabajo (Echeverría, 1999).

Inicialmente, pocos vascos llegaron a Estados Unidos con la intención de quedarse ahí. La mayoría de los primeros inmigrantes eran hombres jóvenes solteros. Su patrón de pastoreo, con veranos solitarios en las montañas, no encajaba bien con la vida familiar. Con el tiempo, llegaron vascos con la intención de quedarse. Enviaban o regresaban a Europa para conseguir esposas (pocos se casaban con no vascas). Muchas esposas, del tipo "por correo", eran hermanas o primas de algunas amistades hechas en Estados Unidos. Las pensiones vascas también se convirtieron en espacio para conseguir cónyuges. Los dueños de las pensiones solicitaban a Europa mujeres que quisieran ir a Estados Unidos como empleadas domésticas. Pocas permanecieron solteras por mucho tiempo (Douglass, 1992). De esta forma, los vascos americanos aprovecharon la sociedad y cultura de su tierra natal para establecer la base de su familia y vida comunitaria en Estados Unidos.

Los vascos no escapan de la discriminación en Estados Unidos. En el oeste estadounidense, el pastoreo es una ocupación con cierto estigma. Los pastores errantes compiten con los ganaderos asentados por el acceso a los prados. Ésta es una de las fuentes del sentimiento antivasco e incluso de su legislación. Más recientemente, la cobertura noticiosa del conflicto en el País Vasco, y en particular de las actividades de la ETA, han sensibilizado a los vascos americanos sobre su responsabilidad al simpatizar con terroristas (Douglass, 1992; vea también Zulaika, 1988).





Dos rostros de la diferencia étnica en el ex imperio soviético. A la izquierda un cartel de propaganda que muestra una mezcla feliz de nacionalidades que constituían la población de Kirguistán, Asia central. A la derecha, en agosto de 2008, georgianos étnicos en un campo de refugiados cerca de Tblisi, Georgia, que huyeron a la provincia separatista georgiana, la autoproclamada nueva república de Osetia del Sur, donde los rusos combatían con el ejército georgiano. Un cese al fuego no terminó con la tensión, Georgia todavía ve a Osetia del Sur como territorio ocupado por los rusos.

colonialismo cultural
Dominio interno de un grupo y su cultura o ideología sobre otros.

refugiados
Personas que huyen de un país para escapar de la persecución o la guerra.

Una política de *expulsión étnica* implica movilizar a los grupos culturalmente diferentes a otro país. Existen muchos ejemplos, entre éstos Bosnia-Herzegovina en 1990. Por su parte, en 1972 Uganda expulsó a 74 000 asiáticos. Hoy en día los partidos neofascistas de Europa occidental abogan por la repatriación (expulsión) de trabajadores inmigrantes (indios occidentales en Inglaterra, argelinos en Francia y turcos en Alemania; vea Friedman, 2003; Ryan, 1990, p. 9). Una política de expulsión genera diversos tipos de **refugiados**, personas que fueron forzadas (refugiados involuntarios) o eligieron huir de un país para escapar de la persecución o la guerra (refugiados voluntarios).

En muchos países, la construcción de la nación colonial dejó huellas de hostilidad étnicas. Por ejemplo, durante la violenta división del subcontinente indio, un millón de hindúes y musulmanes fueron asesinados; en Palestina, los problemas entre árabes y judíos comenzaron durante el mandato británico. La recapitulación 6.2 resume los diversos tipos de interacción étnica, positiva y negativa, que se estudiaron.

El multiculturalismo se desarrolló en Estados Unidos y Canadá, pero no sucedió así en la ex Unión Soviética, donde grupos étnicos (nacionalidades) anhelan sus propios estados-nación. El surgimiento de sentimientos y conflictos étnicos mientras se desintegraba el imperio soviético, ilustra el hecho de que años de represión política e ideológica no es base suficiente para promover una unidad duradera. El **colonialismo cultural** se refiere al dominio interno que ejerce un grupo y su cultura o ideología sobre otros. Un ejemplo es el dominio del ex imperio soviético y la ideología comunista sobre las personas, enfocados en el idioma y la cultura rusos. La cultura dominante se erige a sí misma como la oficial. Esto se refleja en las escuelas, los medios de comunicación y la interacción pública. Bajo el dominio soviético, las minorías étnicas tenían pocas posibilidades de autogobierno en las repúblicas y regiones controladas por Moscú. A través del "internacionalismo socialista" se reunió y unificó a todas las repúblicas y sus habitantes. Una práctica común del colonialismo cultural es incorporar a miembros del grupo étnico dominante en las áreas étnicas. Por tanto, en la ex Unión Soviética se envió a colonialistas rusos étnicos a muchas áreas, para reducir la cohesión y el poder de los habitantes locales.

La Comunidad de Estados Independientes (CEI), fundada en 1991 y con oficinas centrales en Minsk, Bielorrusia, es lo que queda de la una vez poderosa Unión Soviética (vea Yurchak, 2005). En Rusia y otras naciones ex soviéticas los grupos étnicos (nacionalidades) anhelan, y siguen buscando, constituir estados-nación separados y viables, con base en fronteras culturales. La celebración de la autonomía étnica es parte de un florecimiento étnico, que así como la globalización y el transnacionalismo, son tendencias relevantes de finales del siglo XX y del XXI.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Un grupo étnico se refiere a miembros de una cultura particular en una nación o región que incluye a otras. La etnicidad se basa en similitudes (entre miembros del mismo grupo étnico) y diferencias (entre dicho grupo y otros) culturales reales, percibidas o supuestas. Las distinciones étnicas se basan en la lengua, la religión, la historia, la geografía, el parentesco o la raza. Una raza es un grupo étnico que supuestamente posee una base biológica. Por lo general, raza y etnicidad son estatutos adscritos; las personas nacen como miembros de un grupo y permanecen así toda su vida.

2. Las razas humanas son categorías culturales, más que biológicas. Tales razas derivan de contrastes que perciben sociedades particulares, no son clasificaciones científicas que se basan en genes comunes. En Estados Unidos, las etiquetas raciales como "blanco" y "negro" son construcciones sociales, categorías que definió la cultura estadounidense. La regla de hipodescendencia es una clasificación racial estadounidense que no se basa en el fenotipo ni en los genes. Los hijos de uniones mixtas, sin importar cuál sea su apariencia, se clasifican con base en el origen del padre que pertenece al grupo minoritario.

3. Las actitudes raciales en Japón ilustran el racismo intrínseco: la creencia de que una diferencia racial percibida es una razón suficiente para considerar a una persona como menos valiosa que otra. El grupo valorado es el japonés mayoritario (puro), que se cree comparte la misma sangre. El japonés mayoritario se define a sí mismo por oposición a otros, como los coreanos y los burakumin. Estos pueden ser grupos minoritarios en Japón o extranjeros, quienquiera que "no sea de los nuestros".

4. Si bien existen esos sistemas raciales excluyentes, hay otros que no lo son. Aunque Brasil comparte una historia de esclavitud con Estados Unidos, carece de la regla de hipodescendencia. La identidad racial brasileña es más un estatus adquirido. Puede cambiar durante la vida de una persona, y refleja cambios fenotípicos.

5. El término *nación* se asemeja al de *grupo étnico*. Ahora nación significa estado: una unidad política organizada centralmente. Debido a la migración, la conquista y el colonialismo, la mayoría de los estados-nación no son étnicamente homogéneos. Los grupos étnicos que buscan estatus político autónomo (su propio país) se denominan nacionalidades. Los conflictos políticos, las guerras y las migraciones dividen a muchas comunidades nacionales imaginadas.

6. La asimilación describe el proceso de cambio que puede experimentar un grupo étnico cuando se traslada a un país donde domina otra cultura. Al asimilarse, la minoría adopta los patrones y las normas de su cultura anfitriona. Una sociedad plural combina contrastes étnicos e interdependencia económica entre grupos étnicos. El multiculturalismo es la visión de que, en un estado-nación, la diversidad cultural es buena y deseable. Una sociedad multicultural socializa a los individuos no sólo en la cultura dominante (nacional), sino también en una étnica.

7. La etnicidad se puede expresar en multiculturalismo pacífico, o en discriminación o confrontación violenta. Los conflictos étnicos frecuentemente surgen como una reacción al prejuicio (actitudes y juicios) o a la discriminación (acción). La forma más extrema de discriminación étnica es el genocidio, la eliminación deliberada de un grupo mediante asesinato en masa. Un grupo dominante puede tratar de destruir ciertas prácticas étnicas (etnocidio) o forzar a los miembros de un grupo étnico a adoptar la cultura dominante (asimilación forzada). Una política de expulsión étnica puede crear refugiados. El colonialismo cultural se refiere al dominio interno, de un grupo y su cultura o ideología sobre los demás.

Términos clave

ascendencia 151
asimilación 158
clasificación racial 143
colonialismo 157
colonialismo cultural 166
discriminación 161
estado 157
estado-nación 157
estatus 141
estatus adquiridos 141
estatus adscritos 141
estereotipos 161
estratificada 155
etnicidad 141
etnocidio 162
fenotipo 144
genocidio 162
grupo étnico 141
hipodescendencia 152
multiculturalismo 159
nación 157
nacionalidades 157
prejuicio 161
racismo 143
raza 143
refugiados 166
sociedad plural 158

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. ¿Cuál es el término que define la identificación con, y el sentirse parte de, una tradición étnica y la exclusión de otras tradiciones étnicas?
   a) Choque cultural.
   b) Relativismo cultural.
   c) Etnicidad.
   d) Asimilación.
   e) Etnocentrismo.

2. ¿Cuál es el término que se usa para designar un estatus social que no es automático; que llega a través de elecciones, acciones, efectos, talentos o logros; y que puede ser positivo o negativo?
   a) Estatus adscrito.
   b) Estatus situacional.
   c) Estatus negociado.
   d) Etnicidad.
   e) Estatus adquirido.

3. Las personas pueden asignarse varios estatus sociales diferentes a lo largo de sus vidas, o incluso durante el transcurso de un día. Cuando cambia la identidad que se afirma o percibe dependiendo del contexto, se le llama:
   a) Identidad étnica.
   b) Sustitución racial.
   c) Análisis del discurso.
   d) Rotación de rasgos de personalidad básicos.
   e) Negociación situacional de la identidad social.

4. Algunos biólogos usan "raza" para referirse a "cruzas", como de perros o rosas. Tales "razas" domesticadas las han criado los humanos durante generaciones. La humanidad (*Homo sapiens*) carece de tales razas porque:
   a) Son políticamente incorrectas.
   b) Las poblaciones humanas no han estado suficientemente aisladas unas de otras para desarrollar tales grupos diferenciados.
   c) Los humanos son superiores a perros y rosas.
   d) Las poblaciones humanas han experimentado un tipo de cruzamiento controlado distinto del que experimentaron perros y rosas.
   e) Los humanos son genéticamente menos predecibles que perros y rosas.

5. A principios del siglo xx, el antropólogo Franz Boas describió los cambios en la forma craneal entre los hijos de europeos que habían migrado a Estados Unidos. Descubrió que dichos cambios no podían explicarse por genética. Sus hallazgos subrayan el hecho de que:
   a) Aunque el ambiente influye al fenotipo, la genética es un determinante más poderoso de las diferencias raciales.
   b) La política de migración sólo empeora con la entrada de la ciencia.
   c) Describir los cambios en la forma del cráneo es la forma más precisa de estudiar el impacto de la migración sobre las poblaciones viajeras.
   d) Las similitudes y diferencias fenotípicas no necesariamente tienen una base genética.
   e) Incluso la ciencia bien intencionada puede usarse para fines racistas.

6. En lugar de tratar de clasificar a los humanos en categorías raciales, biólogos y antropólogos:
   a) Centran su atención para explicar por qué ocurren variaciones biológicas específicas.
   b) Niegan la existencia de cualquier variación biológica entre los humanos.
   c) Tratan de crear nuevas categorías con base exclusivamente en el tipo de sangre.
   d) Están seguros de que las primeras nociones de las categorías raciales son válidas.
   e) Intentan verificar los datos antropométricos de finales del siglo xx.

7. Al actuar como protector solar natural, la melanina confiere una ventaja selectiva a las personas de piel más oscura que viven en los trópicos. En esta parte del mundo, la piel más oscura:
   a) Reduce la susceptibilidad a la destrucción de folato, y por tanto ayuda a evitar las deficiencias de folato como pueden ser los defectos en el tubo neural (en el caso de mujeres embarazadas).
   b) Se asocia con producción reducida de esperma (en los hombres).
   c) Confiere una ventaja al aumentar el éxito de apareamiento humano.
   d) Estimula la producción de ácido fólico en las mujeres embarazadas y por tanto ayuda a evitar nacimientos prematuros.
   e) Limita la producción de sudor y ayuda a mantener la temperatura del cuerpo.

8. ¿Cuál es el término para la creencia de que una diferencia racial percibida es una razón suficiente para valorar a una persona como menos valiosa que otra (como en el caso de los burakumin en Japón)?
   a) Racismo extrínseco.
   b) Hipodescendencia.
   c) Racismo intrínseco.
   d) Hiperdescendencia.
   e) Discriminación *de jure*.

9. De las siguientes frases, indique cuál explica las diferencias entre las construcciones sociales de la raza estadounidense y la brasileña:
   a) Los dueños de las plantaciones brasileñas tienen relaciones sexuales con sus esclavas.
   b) Brasil carece de grandes poblaciones nativas.
   c) El idioma portugués tiene un mayor número de términos de color intermedio que el idioma inglés.
   d) Históricamente, en Brasil, la descendencia liberada del amo y las esclavas ocupó muchas posiciones intermedias en la naciente economía brasileña.
   e) El Brasil colonial tiene mucho menos diversidad fenotípica que Estados Unidos.

10. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de los grupos étnicos que alguna vez poseyeron, o quieren tener o recuperar, estatus políticos autónomos *no* es verdadero?
   a) Con frecuencia son minorías en la nación en la que viven.
   b) Se les llama "comunidades imaginadas".
   c) Incluyen o incluyeron a los kurdos y alemanes.
   d) Se llaman nacionalidades.
   e) Sus miembros por lo general se reúnen y coinciden regularmente.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. Dada la falta de distinción entre raza y etnicidad, este capítulo sugiere el término __________________ en lugar de *raza* para describir a cualquiera de tales grupos sociales.
2. ______________________ se refiere a los rasgos evidentes de un organismo, su "biología manifiesta".
3. _____________________ es la visión de la diversidad cultural como valiosa y que vale la pena conservar.
4. _____________________ es el dominio interno de un grupo y su cultura/ideología sobre las demás.
5. ______________________ se refiere a la devaluación de un grupo debido a supuestos sobre el comportamiento, los valores, las habilidades o los atributos.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Qué problemas presenta la clasificación racial humana?
2. Mencione cinco estatus sociales que usted ostente en la actualidad. ¿Cuáles de dichos estatus son adscritos y cuáles adquiridos? ¿Algunos son mutuamente excluyentes? ¿Cuáles son contextuales?
3. ¿Qué explica el color de la piel en los humanos? ¿Los procesos que determinan el color de la piel humana continúan en la actualidad? Si es así, indique algunos ejemplos.
4. Al describir la historia reciente del censo en Estados Unidos, este capítulo puntualiza cómo la *National Association for the Advancement of Colored People* y la *National Council of La Raza* (un grupo de protección hispano) se han opuesto a agregar una categoría censal "multirracial". ¿Qué sugiere esto acerca de las categorías raciales?

5. El presente capítulo describe diferentes tipos de interacción étnica. ¿Cuáles son? ¿Son positivos o negativos? Los antropólogos tienen y siguen realizando importantes aportaciones para comprender casos pasados y actuales de conflictos étnicos. Señale algunos ejemplos.

Opción múltiple: 1. (*c*); 2. (*e*); 3. (*e*); 4. (*b*); 5. (*d*); 6. (*a*); 7. (*a*); 8. (*c*); 9. (*d*); 10. (*e*); **Llene el espacio:** 1. grupo étnico; 2. fenotipo; 3. multiculturalismo; 4. colonialismo cultural; 5. prejuicio

Lecturas adicionales sugeridas

Friedman, J., ed.
2003 *Globalization, the State, and Violence.* Walnut Creek, CA: AltaMira. Ensayos de prominentes antropólogos que se centran en la violencia en el contexto de la globalización.

Kottak, C. P., y K. A. Kozaitis
2008 *On Being Different: Diversity y Multiculturalism in the North American Mainstream,* 3a. ed. New York: McGraw-Hill. Aspectos de la diversidad en Estados Unidos y Canadá, más una original teoría del multiculturalismo.

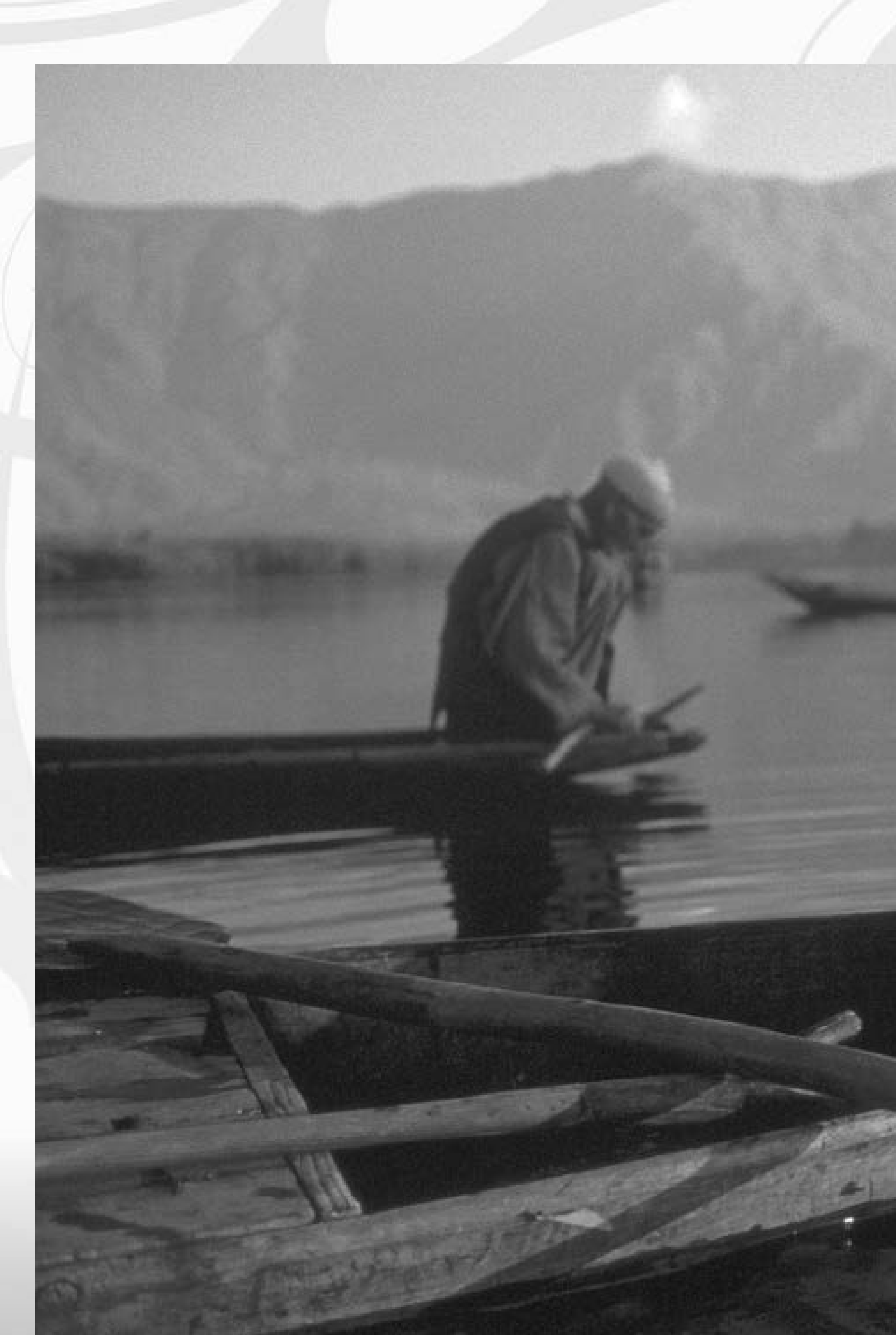
Molnar, S.
2005 *Human Variation: Races, Types, and Ethnic Groups,* 6a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Vínculos entre diversidad biológica y social.

Mukhopadhyay, C. C., R. Henze, y Y. T. Moses
2007 *How Real Is Race: A Sourcebook on Race, Culture, and Biology.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield Education. Valiosa colección de trabajos en los cuatro campos, escritos por antropólogos acerca de varias dimensiones (biológica, social y cultural) de conceptos como raza, racismo y discriminación.

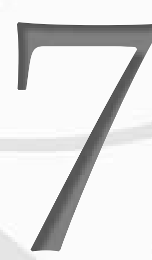
Scupin, R.
2003 *Race and Ethnicity: An Anthropological Focus on the United States and the World.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Amplio estudio de la raza y las relaciones étnicas.

Wade, P.
2002 *Race, Nature, and Culture: An Anthropological Perspective.* Sterling, VA: Pluto Press. Un enfoque procesual a la biología humana y la raza.

- ¿Cuáles son las principales estrategias adaptativas que se encuentran en las sociedades no industriales?
- ¿Qué es una economía y qué es el comportamiento economizador?
- ¿Qué principios regulan el intercambio de bienes y servicios en sociedades diversas?



En las sociedades tradicionales, por lo general, los compañeros de trabajo también son parientes. La relación de parentesco vincula a los pescadores que viven y trabajan a lo largo del lago Dal, en la provincia india de Cachemira.

Ganarse la vida 

sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

Las necesidades de trabajo, matrimonio y crianza de los hijos son fundamentales. Sin embargo, en las sociedades no occidentales, donde se originó el estudio de la antropología, la necesidad de equilibrar el trabajo (economía) y la familia (sociedad) no fue tan severa como en Occidente. En las sociedades tradicionales, los compañeros de trabajo por lo general eran también los parientes. No hay necesidad de un día para "llevar a los hijos al trabajo", porque la mayoría de las mujeres lo hacían. La gente no trabajaba con extraños. El hogar y la oficina, la sociedad y la economía estaban entremezclados.

En la sociedad moderna cubrir las necesidades humanas básicas de subsistencia y sociabilidad genera conflictos. La gente debe tomar decisiones para distribuir su tiempo y energía entre el trabajo y la familia. Los hogares que cuentan con dos ingresos y los monoparentales siempre enfrentan un conflicto sobre del tiempo dedicado al trabajo y a la familia; en décadas recientes el número de estadounidenses que vive en tales hogares se ha duplicado. En 1960 menos de un tercio de las esposas estadounidenses trabajaban fuera de casa, en comparación con casi los dos tercios que lo hacen actualmente. Ese mismo año, sólo una quinta parte de las mujeres casadas con hijos menores de seis años formaban parte de la fuerza laboral, frente a las tres quintas partes de hoy. La relevancia económica del matrimonio ha declinado, cada vez hay más mujeres "que viven por su propia cuenta". Por primera vez, en 2007 llegó al 50% el número de mujeres estadounidenses adultas que entonces se hallaban solteras.

Piense en las decisiones que sus padres tomaron en términos de metas económicas frente a las sociales. ¿Sus decisiones maximizaron sus ingresos, estilos de vida, felicidad individual, beneficios de la familia, o qué otros aspectos? ¿Y qué hay de usted? ¿Qué factores lo motivaron cuando eligió aplicar y asistir a la universidad? ¿Quería permanecer cerca de casa, asistir a la universidad con amigos o mantener un vínculo romántico (todas razones sociales)? ¿Buscó la matrícula y los costos universitarios más bajos, o conseguir una generosa beca (decisiones económicas)? ¿Eligió prestigio, o acaso la probabilidad de que algún día ganaría más dinero por la reputación de su alma máter (maximizar el prestigio y la riqueza futura)? Los economistas tienden a suponer que en la sociedad contemporánea las ganancias motivan las reglas. Sin embargo, tanto diferentes individuos como culturas pueden elegir metas distintas sobre la ganancia monetaria.

Los estudios muestran que la mayoría de las mujeres estadounidenses ahora esperan unirse a la fuerza laboral pagada, tal como hacen los hombres; sin embargo, la familia sigue siendo atractiva. La mayoría de las mujeres jóvenes también planean permanecer en casa con sus hijos pequeños y regresar al trabajo una vez que sus hijos ingresen a la escuela. ¿Y qué hay con usted? Si tiene planes profesionales definidos y planes de formar una familia, ¿cómo imagina que su trabajo encajará a futuro con su vida familiar? ¿Qué desean sus padres para usted: una carrera exitosa o una vida familiar feliz con hijos? Probablemente ambas. ¿Será fácil satisfacer dichas expectativas?

ESTRATEGIAS ADAPTATIVAS

En comparación con la caza y la recolección (forrajeo), la llegada de la *producción de alimentos* (cultivo de plantas y domesticación de animales) alentó grandes cambios en la vida humana, como la formación de sistemas sociales y políticos más grandes, eventualmente Estados. El ritmo de transformación cultural aumentó de manera significativa. Este capítulo ofrece

un marco conceptual para comprender diferentes estrategias adaptativas humanas y sistemas económicos, que van desde la caza y la recolección, hasta la agricultura y el pastoreo.

El antropólogo Yehudi Cohen (1974*b*) usó el término **estrategia adaptativa** para describir el sistema de producción económica de un grupo. Cohen argumentó que la similitud entre dos (o más) sociedades que no están relacionadas entre sí se debe a que cuentan con la misma estrategia adaptativa; tal es el caso de las que se dedican al forrajeo (caza y recolección). A partir de relacionar las economías y las características sociales, Cohen desarrolló una tipología que señala cinco estrategias adaptativas: forrajeo, horticultura, agricultura, pastoreo e industrialismo. En el presente capítulo se desarrollan las primeras cuatro estrategias, pues el industrialismo se discute en el capítulo "El sistema mundial y el colonialismo".

FORRAJEO

Hace unos 10 000 años, todas las personas eran forrajeras o cazadores-recolectores. Sin embargo, diferencias ambientales crearon contrastes sustanciales entre los forrajeros: los que vivieron en Europa durante las eras de hielo se dedicaron a la caza de presas grandes; en la actualidad, en el Ártico los forrajeros cazan grandes mamíferos y animales de rebaño y tienen mucho menos verduras y variedad en sus dietas que los del trópico. En general, conforme uno se mueve desde áreas más frías a más cálidas, el número de especies aumenta. Los trópicos cuentan con biodiversidad, es decir, una gran variedad de especies de plantas y animales. Los forrajeros del trópico por lo general cazan y recolectan esa diversidad de vida vegetal y animal. Lo mismo puede prevalecer en áreas templadas, como en la costa del Pacífico norte de Norteamérica, donde los forrajeros nativos americanos aprovecharon una rica variedad de recursos terrestres y marinos, incluidos salmón, otras especies de peces, moras, cabras monteses, focas y mamíferos marinos. No obstante, para subsistir, a pesar de la diversidad ambiental, todas las economías forrajeras se apoyaron en los recursos naturales disponibles, en lugar de controlar la reproducción de plantas y animales.

Tal control se produjo con la llegada de la domesticación de animales (inicialmente ovejas y cabras) y el cultivo de plantas (trigo y cebada), que comenzó hace 10 000 a 12 000 años en el Medio Oriente. En América surgió de manera independiente el cultivo de diferentes especies, como el maíz, la mandioca (casabe) y las papas. En ambos hemisferios la nueva economía se extendió rápidamente. En la actualidad, casi todos los forrajeros en cierta medida dependen de los productores de alimentos o de su producción (Kent, 1992).

En tiempos modernos y en ciertos ambientes la estrategia forrajera representó una forma de sobrevivencia (vea la figura 7.1), sobre todo en algunas islas y bosques, en desiertos y áreas muy frías, lugares donde la producción de alimentos no era factible con tecnología simple (vea Lee y Daly, 1999). En muchas áreas, los forrajeros pudieron optar por la producción de alimentos; sin embargo, no lo hicieron porque sus propias economías les proporcionaban una dieta perfectamente adecuada y nutritiva, con mucho menos trabajo. En otras áreas, las personas regresaron al forrajeo después de dedicarse a la producción de alimentos y abandonarla. En la mayoría de las áreas donde sobrevivieron los cazadores-recolectores, el forrajeo debe describirse como "reciente" en lugar de "contemporáneo". Todos los forrajeros modernos viven en estados-nación, dependen en cierta medida de la ayuda gubernamental y mantienen contactos con los vecinos que producen alimentos, así como con misioneros y otros extranjeros. Los forrajeros modernos no deben verse como sobrevivientes aislados u originales de la edad de piedra. Fuerzas regionales (por ejemplo, el comercio y la guerra), políticas nacionales e internacionales, y eventos políticos y económicos en el sistema mundial influyen en los forrajeros modernos.

estrategia adaptativa
Medios para ganarse la vida; sistema productivo.

Aunque el forrajeo está desapareciendo como forma de vida, en África todavía existen dos amplios cinturones en que aún se lleva a cabo. Uno en el desierto del Kalahari, al sur, el hogar de los *san* ("bosquimanos"), que incluyen a los *ju*/'hoansi (vea Kent, 1996; Lee, 2003). El otro es la selva ecuatorial de África central y oriental, hogar de los mbuti, efe y otros "pigmeos" (Bailey *et al.*, 1989; Turnbull, 1965).

En ciertas selvas remotas de Madagascar; en el sureste asiático, incluso en Malasia y en Filipinas; y en algunas islas fuera de la costa de India (Lee y Daly, 1999) la gente se dedicó o aún practica el forrajeo de subsistencia. En épocas recientes, los aborígenes de Australia son los más conocidos; éstos viven en su isla continente desde hace más de 50 000 años y no han desarrollado aún la producción de alimentos.

En el hemisferio occidental, los esquimales, o inuit, de Alaska y Canadá son cazadores recientes y bien conocidos; para realizar sus actividades de subsistencia ahora usan tecnología moderna, con rifles y motocicletas de nieve (Pelto, 1973). Las poblaciones nativas de California, Oregón, Washington, Columbia Británica y Alaska fueron todas forrajeras, así como las del interior subártico de Canadá y los Grandes Lagos. Para muchos nativos americanos, la pesca, la caza y la recolección son actividades de subsistencia (y en ocasiones comerciales) importantes.

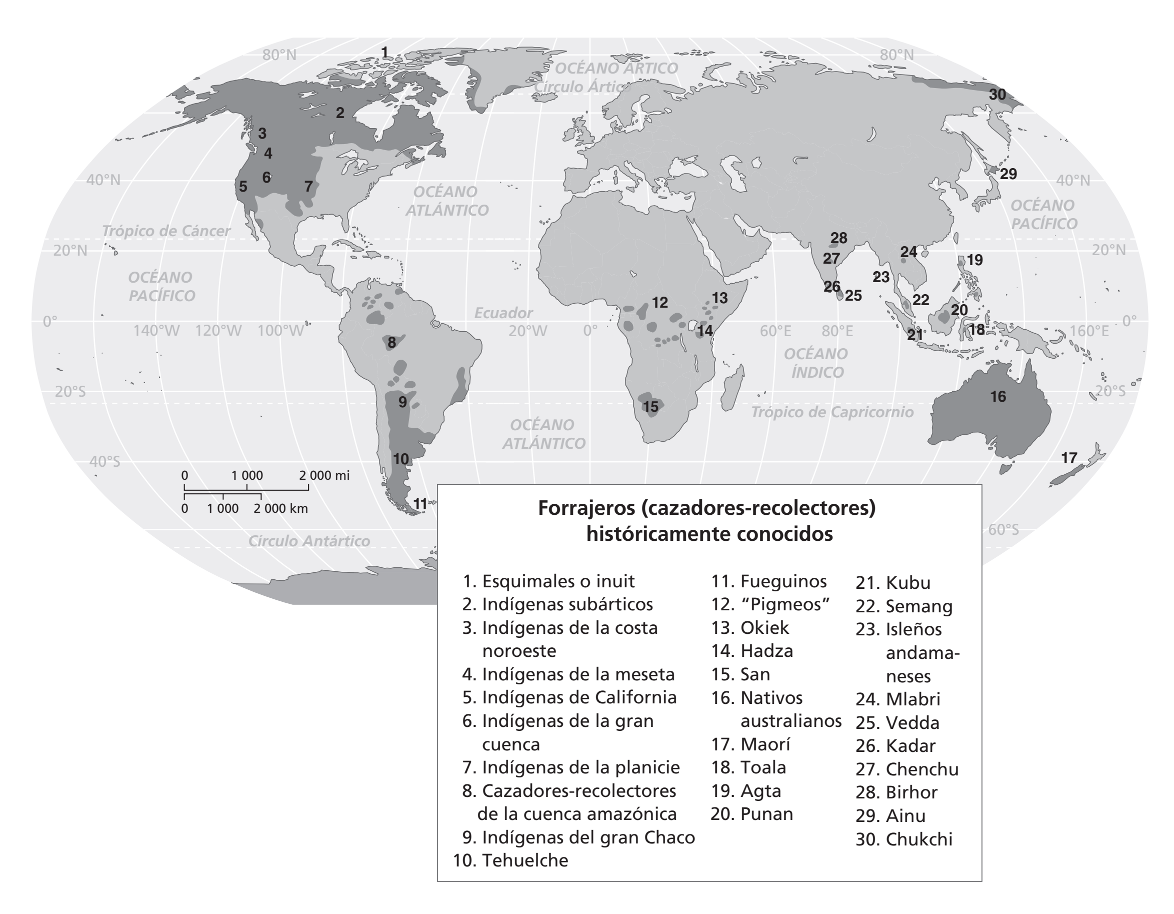


FIGURA 7.1 Distribución mundial de cazadores-recolectores recientes.

FUENTE: Adaptación del mapa y la clave de Ray Sim, en Göran Burenhult, ed., *Encyclopedia of Humankind: People of the Stone Age* (McMahons Point, NSW, Australia: Weldon Owen, 1993), p. 193. © Weldon Owen Pty. Ltd. Usada con permiso.

Los forrajeros costeños también vivieron cerca de la punta sur de Sudamérica, en la Patagonia. En los pastizales de Argentina, del sur de Brasil, Uruguay y Paraguay también existieron cazadores-recolectores. Los aché contemporáneos en Paraguay reciben la denominación "cazadores-recolectores", aun cuando sólo un tercio de su sustento lo consiguen del forrajeo. Los aché también son agricultores, domestican animales y viven en o cerca de misiones, donde reciben alimentos de los misioneros (Hawkes, O'Connell y Hill, 1982; Hill *et al*., 1987).

El estilo de vida cazador-recolector persiste en algunas áreas que podrían cultivarse, incluso después del contacto con agricultores. Los indígenas forrajeros tenaces que vivían en lo que ahora es California, Oregón, Washington y Columbia Británica se sostenían de manera muy adecuada a través de la caza y la recolección y no pretendían dedicarse a la producción de alimentos (vea la sección acerca del potlatch al final de este capítulo). Conforme se extiende el moderno sistema mundial, el número de forrajeros sigue en declive. La recapitulación 7.1 resume las ubicaciones y características de los forrajeros.

Los san: antes y ahora

A lo largo del mundo, los forrajeros sobrevivieron en ambientes que planteaban grandes obstáculos a la producción de alimentos. (Algunos forrajeros se refugiaron en tales áreas después del surgimiento de la producción de alimentos, el Estado, el colonialismo o el moderno sistema mundial.) Las dificultades de cultivar en el Polo Norte son obvias. En África del sur, el área dobe ju/'hoansi san, que estudió Richard Lee, está rodeada por un cinturón de 70 a 200 kilómetros de extensión sin agua. El acceso al área es difícil, además de que no hay evidencia arqueológica de que productores de alimentos la hayan ocupado antes del siglo xx (Solway y Lee, 1990). Los límites ambientales a otras estrategias adaptativas no son las únicas razones por las que sobrevivieron los forrajeros. Sus nichos tienen una cosa en común: la marginalidad en la que se encuentran. Sus ambientes no son de interés inmediato para los grupos con otras estrategias adaptativas.

En la actualidad se estima que existen 100 000 san que viven en la pobreza en los márgenes de la sociedad. Cada año, más y más forrajeros que-

RECAPITULACIÓN 7.1 Forrajeros antes y ahora

UBICACIÓN GEOGRÁFICA	
FORRAJEROS ARQUEOLÓGICAMENTE CONOCIDOS	Europa: cazadores paleolíticos de grandes presas Europa, Japón, Medio Oriente, en otras partes: forrajeros mesolíticos de amplio espectro África: cazadores y recolectores de la edad de piedra
FORRAJEROS RECIENTES DEL VIEJO MUNDO (ETNOGRÁFICAMENTE CONOCIDOS)	África: Desierto del Kalahari, África del sur: s*an* (“bosquimanos”) Selva ecuatorial, África central y del este: mbuti, efe (“pigmeos”) Madagascar, selvas remotas: mikea Sureste asiático (Malasia y Filipinas): tasaday Islas en la costa de India: isleños andamaneses Australia: todo el continente, nativos australianos (“aborígenes”)
HEMISFERIO OCCIDENTAL	Esquimales, o inuit: Alaska y Canadá Costa del Pacífico del norte: California, Oregón, Washington, Columbia Británica y Alaska Interior subártico y Grandes Lagos: Canadá y Estados Unidos Sudamérica: Patagonia costera Pampas: Argentina, Brasil del sur, Uruguay, Paraguay
CARACTERIZACIÓN DE LOS FORRAJEROS	
	No son “sobrevivientes puros de la edad de piedra”. Recientes en lugar de contemporáneos. Dependen de recursos naturales para subsistir. No controlan la reproducción de plantas y animales. Los ambientes plantean grandes obstáculos para la producción de alimentos. Viven en islas, zonas boscosas, desiertos y áreas muy frías. Algunos conocieron la producción de alimentos pero la rechazaron. Algunos huyeron a la producción alimentos, estados o régimen colonial.
LOS FORRAJEROS EN LA ACTUALIDAD	Viven en estados-nación. Dependen de asistencia externa. Tienen contacto significativo con extranjeros. Poseen influencias de: economías que producen alimentos fuerzas regionales (por ejemplo, comercio y guerra) políticas nacionales e internacionales eventos políticos y económicos en el sistema mundial

dan bajo el control de los estados-nación y reciben influencia de fuerzas globalizadoras. Como describe Motseta (2006), entre 1997 y 2002, el gobierno de Botswana en África del sur reubicó aproximadamente a 3 000 bosquimanos san basarwa porque convirtió su territorio en reserva para la protección de la vida salvaje. Los basarwa recibieron cierta compensación por su tierra, junto con acceso a escuelas, instalaciones médicas y capacitación para el empleo en los centros de reubicación. Sin embargo, los críticos afirman que tal reubicación convirtió a una sociedad de cazadores-recolectores libres en comunidades dependientes de ayuda alimenticia y donaciones gubernamentales (Motseta, 2006).

En 2006, la corte suprema de Botswana determinó que los basarwa fueron desalojados ilegalmente de la “Reserva Cinegética del Kalahari central”. En el contexto de la acción política global a favor de los derechos culturales, el veredicto significó una victoria para los indígenas de todo el mundo (Motseta, 2006). En diciembre de 2006, el procurador general de Botswana reconoció la orden de la corte para permitir que los basarwa regresaran a sus tierras ancestrales; sin embargo, impuso condiciones para evitar que la mayoría de ellos lo hiciera. Sólo 189 personas que interpusieron la demanda tuvieron derecho automático para regresar con sus hijos, en comparación con unos 2 000 basarwa que lo querían ha-



El 13 de diciembre de 2006, en Lobatse, Botswana, hombres y mujeres san celebraron fuera de la corte la decisión que les permitió regresar a vivir y cazar en sus tierras ancestrales convertidas en reserva cinegética.

banda
Unidad social básica entre los forrajeros, de menos de 100 personas; pueden dividirse estacionalmente.

correlación
Asociación; cuando una variable cambia, otra también lo hace.

cer. A los basarwa que regresaran sólo se les permitió construir estructuras temporales y usar suficiente agua para las necesidades de subsistencia. El agua, escasa en el Kalahari, sería un gran obstáculo y más porque el gobierno cerró el pozo principal en 2002. Más aún: quien quisiera cazar tendría que solicitar un permiso.

Correlaciones del forrajeo

Las tipologías, incluidas las estrategias adaptativas de Cohen, son útiles porque sugieren **correlaciones**; esto es: asociación o covariación entre dos o más variables. (Las variables correlacionadas son factores que se vinculan e interrelacionan, como la ingesta de alimentos y el peso corporal, tal que, cuando una aumenta o disminuye, la otra también tiende a cambiar.) Estudios etnográficos en cientos de sociedades revelan muchas correlaciones entre la economía y la vida social. Asociado (correlacionado) con cada estrategia adaptativa hay un cúmulo de características culturales particulares. Sin embargo, las correlaciones rara vez son perfectas. Algunos forrajeros no presentan las características culturales usualmente asociadas con el forrajeo, mismas que sí están presentes en otros grupos con estrategias adaptativas diferentes.

Entonces: ¿cuáles son algunas correlaciones del forrajeo? La gente que subsistía de la caza, la recolección y la pesca con frecuencia vivía en sociedades organizadas en bandas. Su unidad social básica, la **banda**, era un pequeño grupo de menos de cien personas, todas relacionadas por parentesco o matrimonio. El tamaño de la banda variaba entre las culturas y con frecuencia de una estación a la siguiente en una cultura dada. En algunas sociedades forrajeras, el tamaño de la banda permanecía igual todo el año. En otras, la banda se dividía durante una parte del año. Las familias se separaban para recolectar los recursos que aprovechaban mejor en grupos pequeños. Más tarde, se reagrupaban para realizar trabajo cooperativo y ceremonias.

A partir de la etnografía y la arqueología se conocen varios ejemplos de divisiones y reuniones estacionales. En África del sur, algunos san durante la estación seca se reunían alrededor de los pozos naturales y se dividían en la estación húmeda, mientras que otras bandas se dispersaban durante la estación seca (Barnard, 1979; Kent, 1992). Lo anterior es una respuesta a la variación ambiental. Los san que carecían de agua permanente tenían que dispersarse y forrajear en un territorio extenso en busca de plantas llenas de humedad. En la antigua Oaxaca, México, antes de la llegada del cultivo de plantas hace aproximadamente 4 000 años, durante el verano los forrajeros se reunían en grandes bandas. Cosechaban colectivamente vainas de árboles y frutos de

cactus. Luego, en el otoño, se dividían en grupos familiares mucho más pequeños para cazar ciervos y recolectar pastos y plantas que forrajeaban de manera más eficaz en equipos pequeños.

La movilidad es una característica típica de la vida forrajera. En muchos grupos san, como entre los mbuti del Congo, a lo largo de su vida las personas cambiaron su membresía de banda varias ocasiones. Uno puede nacer, por ejemplo, en una banda donde la madre tiene parientes. Más tarde, la familia se puede mover a la banda donde el padre posee parentela. Puesto que las bandas eran exógamas (matrimonios fuera de su propia banda), los padres provenían de dos bandas diferentes, y los abuelos podían venir de cuatro. Las personas entonces podían unirse a cualquier banda con la que tuvieran lazos de parentesco o matrimonio. Una pareja podía vivir en, o cambiarse entre, la banda del esposo y la de la esposa.

Uno también podía afiliarse con una banda mediante parentesco ficticio: relaciones personales modeladas sobre el parentesco, como las que existen entre padrinos y ahijados. Los san, por ejemplo, tienen un número limitado de nombres personales. La gente con el mismo nombre tiene una relación especial; se tratan mutuamente como hermanos. Los san esperaban la misma hospitalidad en las bandas donde tenían tocayos como lo harían en una banda donde se encontrara un hermano real. El parentesco, el matrimonio y el parentesco ficticio permitieron a los san unirse a varias bandas. Los forrajeros nómadas cambiaban de bandas con frecuencia, de modo que la membresía a la banda podría variar sustancialmente de año a año.

La división de la mano de obra con base en el género es una tendencia que inducen las sociedades humanas (para ampliar información, vea el capítulo sobre género). Entre los forrajeros, los hombres usualmente cazaban y pescaban mientras las mujeres recolectaban, pero la naturaleza específica del trabajo variaba entre las culturas. En ocasiones, el trabajo de las mujeres contribuía más a la dieta. A veces, predominaba lo que los hombres cazaban y pescaban. En las áreas tropicales y semitropicales la recolección a menudo contribuía más a la dieta que la caza y la pesca, aun cuando los costos del trabajo de aquélla sean mucho mayores que los últimos.

Todos los forrajeros han mantenido distinciones sociales con base en la edad. Con frecuencia, los ancianos recibían mayor respeto como guardianes de mitos, leyendas, historias y tradiciones. Los jóvenes valoraban su conocimiento especial sobre los asuntos rituales y prácticos. La mayoría de las sociedades forrajeras eran igualitarias, con pocos contrastes por cuestiones de prestigio, y mayormente basadas en edad y género.

Durante la mayor parte de la historia la banda igualitaria fue una forma básica de vida social. Pues desde que el *Homo sapiens* ha estado sobre la Tierra la producción de alimentos ha existido sólo menos del 1% del tiempo histórico; sin embargo, ha provocado enormes diferencias sociales. En seguida vamos a desarrollar las principales características económicas de las estrategias de producción de alimentos.



En la horticultura de roza y quema, la tierra se limpia al cortar (rozar) y quemar árboles y arbustos, con el uso de tecnología simple. Después de la limpieza, esta mujer usa un bastón para plantar arroz en las montañas de Madagascar. ¿Cuáles podrían ser los efectos ambientales de la agricultura de roza y quema?

CULTIVO

De acuerdo con la tipología de Cohen, las tres estrategias adaptativas basadas en la producción de alimentos en las sociedades no industriales son la horticultura, la agricultura y el pastoreo. En las culturas no occidentales, como también es cierto en las naciones modernas, la gente realiza diversas actividades económicas. Cada estrategia adaptativa se refiere a la principal actividad económica. Los pastores, por ejemplo, consumen leche, mantequilla, sangre y carne de sus animales como sostén principal de su dieta. No obstante, también agregan granos a la dieta al realizar ciertos cultivos o por intercambio con los vecinos. Los productores de alimentos también pueden cazar o recolectar para complementar una dieta basada en especies domesticadas.

Horticultura

La horticultura y la agricultura son dos tipos de cultivo que se encuentran en las sociedades no industriales. Ambas difieren de los sistemas agrícolas de naciones industriales como Estados Unidos y Canadá, que usan grandes áreas de tierra, maquinaria y petroquímicos. De acuerdo con Cohen, la **horticultura** es la forma de cultivo que *no* emplea de manera intensa cualesquiera de los factores de producción: la tierra, el trabajo, el capital y la maquinaria. Los horticultores usan herramientas simples como azadones y bastones para cavar, sus campos no son cultivados de manera continua y permanecen en barbecho durante periodos variables.

horticultura
Cultivo no industrial de plantas, con épocas de barbecho.

Con frecuencia, la horticultura involucra *técnicas de roza y quema*. En ella, los horticultores limpian la tierra al rozar (talar) y quemar los bosques o arbustos, o al prender fuego al pasto que cubre un terreno. La vegetación se descompone, se matan las plagas y las cenizas permanecen para fertilizar el suelo. Entonces se siembran los cultivos, se cuidan y cosechan. El uso del terreno no es continuo. Con frecuencia se cultiva sólo durante un año. Sin embargo, esto depende de la fertilidad del suelo y de la maleza que compite por los nutrientes con las plantas que se cultivan.

Cuando los horticultores abandonan un terreno por agotamiento del suelo o por una gruesa cubierta de maleza, limpian otro trozo de tierra, y el terreno original regresa a la selva. Después de varios años de barbecho (la duración varía en diferentes sociedades), el cultivador regresa a trabajar nuevamente el terreno original. La horticultura también se llama *traslaciones de cultivo*. Tales traslados de terreno a terreno no significan que todo el poblado deba moverse cuando aquéllos se abandonan. La horticultura puede sostener grandes poblados permanentes. Entre los kuikuru de la selva tropical sudamericana, por ejemplo, un pueblo de 150 personas permaneció en el mismo lugar durante 90 años (Carneiro, 1956). Las casas de los kuikuru son grandes y bien hechas. Puesto que el trabajo de la construcción es grande, los kuikuru prefieren caminar más lejos hacia sus campos que construir un nuevo poblado. Cambian sus terrenos en lugar de sus asentamientos. El caso de los horticultores en la montaña (ladera andina) de Perú es distinto: viven en pequeños poblados de alrededor de 30 personas (Carneiro, 1961/1968), y sus casas son pequeñas y simples. Después de algunos años en un lugar construyen nuevos poblados cerca de tierra virgen. Dado que sus casas son tan simples, prefieren reconstruirlas a caminar incluso medio kilómetro hacia sus campos.

agricultura
Cultivo que usa la tierra y el trabajo de manera continua e intensiva.



FIGURA 7.2 Ubicación de los ifugao.

En este capítulo, la sección "Valorar el quehacer antropológico" se titula "Un mundo en llamas" y describe el impacto de la deforestación y el cambio climático en los nativos americanos que viven en el Parque Nacional Xingu de Brasil. Tradicionalmente, la economía de subsistencia de los indígenas kamayurá (a quienes se dedicó la mencionada sección) combinó la pesca, la caza y la horticultura (principalmente basada en mandioca o casabe). Los kamayurá sabían cómo controlar sus propios cultivos de roza y quema. Ahora los incendios forestales quedan fuera de control debido al clima más seco. Alguna vez la humedad impidió que la tierra se incendiaria, sin embargo, la selva se ha vuelto inflamable. En 2007, el Parque Nacional Xingu ardió por primera vez, y se destruyeron miles de hectáreas.

Agricultura

La **agricultura** es el tipo de cultivo que requiere más trabajo que la horticultura, porque usa la tierra de manera intensiva y continua. El uso común de animales domésticos, la irrigación y la construcción de terrazas, son evidencias de la mayor demanda de trabajo que se requiere en la agricultura.

Animales domesticados

Muchos agricultores usan animales como medio de producción: ya sea para el transporte, como máquinas de cultivo y por su abono. Generalmente, los granjeros asiáticos incorporan ganado y/o búfalos (carabaos) en las economías agrícolas basadas en la producción de arroz. Los cultivadores de arroz emplean ganado para apisonar campos inundados previamente labrados, y por tanto mezclan suelo y agua, previo al trasplante.

Antes de plantar o trasplantar muchos agricultores atan los animales a arados y rastras para la preparación del campo. Además, para aumentar la producción, los agricultores usualmente recolectan el abono de sus animales y lo usan para fertilizar sus terrenos. Los animales son amarrados a carretas para el transporte, así como para utilizar su trabajo como implemento de labranza.

Irrigación

Aunque los horticultores deben esperar la época de lluvias, los agricultores pueden programar su plantación por adelantado, puesto que controlan el agua. En Filipinas, los ifugao, tal como otros expertos (figura 7.2), irrigan sus campos con canales de ríos, arroyos, manantiales y represas. La irrigación posibilita el cultivo año tras año de un terreno; enriquece el suelo y lo convierte en un ecosistema único con muchas especies de plantas y animales, con organismos diminutos, cuyos desechos fertilizan la tierra.

Un campo irrigado es una inversión de capital que por lo general aumenta su valor. Toma tiempo que un campo comience a producir; y sólo alcanza plena productividad después de muchos años de cultivo. Los ifugao, como otros irrigadores, han cosechado los mismos campos durante generaciones. Sin embargo, en algunas áreas agrícolas, incluido el Medio Oriente, las sales disueltas en el agua de irrigación pueden hacer que los campos no sean útiles después de 50 o 60 años.

Las terrazas

La formación de terrazas es otra técnica agrícola que dominan los ifugao. Su territorio cuenta con pequeños valles separados por colinas inclinadas. Dada la densidad de población, la gente necesita labrar las colinas. Si sólo plantan sobre las laderas inclinadas, el suelo fértil y los cultivos se deslavarían durante la época de lluvias. Para evitarlo, los ifugao cortan la ladera y construyen escalón tras escalón de campos en terrazas que se elevan sobre el suelo del valle. Los manantiales que se ubican sobre las terrazas suministran el agua de riego. El trabajo necesario para construir y mantener un sistema de terrazas es grande. Las paredes de las terrazas se derrumban cada año y deben reconstruirse parcialmente. Los canales que llevan el agua a las terrazas también demandan atención.

Costos y beneficios de la agricultura

La agricultura requiere trabajo humano para construir y mantener sistemas de irrigación, terrazas y otras obras. La gente debe alimentar, dar de beber y cuidar a sus animales. Con la suficiente mano de obra y administración el terreno agrícola puede producir una o dos cosechas al año, durante años o incluso generaciones. En un año un campo agrícola no necesariamente produce una cosecha mayor que un terreno hortícola. La primera cosecha de los horticultores en tierra barbechada durante mucho tiempo puede ser mayor que la de un terreno agrícola del mismo tamaño. Más aún, puesto que los agricultores trabajan más duro que los horticultores, la producción del agricultor en relación con el trabajo invertido también es más baja. La principal ventaja de la agricultura es que la producción por área a largo plazo es mucho mayor y más confiable. Dado que año tras año, el mismo terreno sostiene a sus propietarios, no es necesario reservar una parte de tierra sin cultivar como lo hacen los horticultores. Por ello, las sociedades agrícolas tienden a estar más densamente pobladas que las hortícolas.

El continuo de cultivo

Puesto que las economías no industriales pueden presentar características tanto hortícolas como agrícolas, es importante estudiar a los cultivadores como ordenados a lo largo de un **continuo de cultivo**. Los sistemas hortícolas se encuentran en el extremo "poco trabajo, rotación de terrenos"; los agrícolas en el otro: "trabajo intenso, terreno permanente".

continuo de cultivo
Uso continuo de tierra y mano de obra.

Se habla de un continuo porque en la actualidad hay economías intermedias, que combinan características hortícolas y agrícolas: más intensi-



La agricultura requiere más trabajo que la horticultura y usa la tierra de manera intensa y continua. El uso común de animales domésticos, la irrigación y la construcción de terrazas, son evidencias de la mayor demanda de trabajo que se requiere en la agricultura. Los cultivadores de arroz de Luzón, en Filipinas, como los ifugao, son famosos por la construcción de terrazas y sus sistemas de riego.




valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Un mundo en llamas

Los antropólogos fueron instrumentos para presionar al gobierno brasileño en el establecimiento del Parque Nacional Xingu. Creado en 1961, el parque abarca alrededor de 27 000 km². Es hogar de pueblos que representan las cuatro grandes familias lingüísticas indígenas de Brasil: tupi, arawak, carib y gê. Diversas generaciones de antropólogos se han dedicado al estudio de los habitantes y las culturas del Parque Xingu. Sin embargo, ahora, la deforestación y el cambio climático amenazan al parque y a sus moradores.

PARQUE NACIONAL XINGU, Brasil. Mientras los jóvenes desnudos y pintados de la tribu kamayurá preparan los juegos de guerra para el ritual de un festival, terminan su canto hechizante junto al fogón con un sonoro soplido, "whoosh, whoosh", un intento simbólico por eliminar la esencia de pescado para que no lo detecten sus enemigos. Durante siglos, el pescado de los lagos y ríos de la selva ha sido un elemento básico de la dieta kamayurá, la principal fuente de proteína de la tribu.

Sin embargo, los olores de pescado ya no son un problema para los guerreros. La deforestación y, afirman algunos científicos, el cambio climático global hacen a la región amazónica más seca y caliente, lo que diezma los bancos de peces en esta área y pone en peligro la propia existencia de los kamayurá. Éstos, con poco dinero o capacidad para moverse, luchan por adaptarse a los cambios, como también lo hacen pequeñas culturas indígenas en otras partes del mundo.

"Nosotros los monos viejos podemos soportar el hambre, pero los pequeños sufren: siempre nos piden pescado", dice Kotok, jefe de la tribu, quien se encuentra frente a una choza, que contiene las flautas sagradas de la tribu. Viste una camiseta blanca sobre el vestido tradicional de la tribu, que básicamente es nada.

El jefe Kotok, quien igual que todos los kamayurá es conocido por un solo nombre, dice que los hombres ahora pescan toda la noche sin lograr una presa, en torrentes donde los peces solían ser abundantes, y nadan con seguridad en lagos repletos de pirañas anteriormente. Responsable de 3 esposas, 24 hijos y cientos de otros miembros de la tribu, dice que su alguna vez idílica existencia se ha convertido en una especie de pesadilla...

El Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático señaló que 30% de los animales y plantas enfrentan un mayor riesgo de extinción, si la temperatura global asciende dos grados centígrados en las próximas décadas. No obstante, algunos antropólogos temen también una ola de extinciones culturales en docenas de grupos étnicos pequeños; la pérdida de sus tradiciones, artes y lenguas...

Para poder vivir sin pescado, los niños kamayurá comen hormigas en su tradicional pan plano y esponjoso, hecho de harina de casabe tropical. "No hay tantas porque los niños se las comen", apunta el jefe Kotok. En ocasiones, dice, los miembros de la tribu matan monos para su dieta, pero "tienes que comer 30 monos para llenar tu estómago".

Al vivir tan adentrados en la selva, sin transporte y con poco dinero, "no tenemos forma de ir a la tienda por arroz y frijoles para complementar lo que falta".

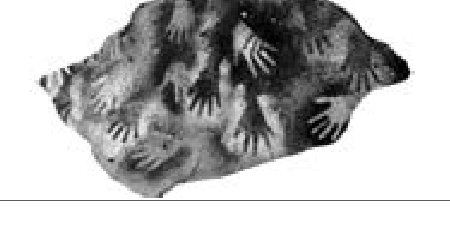
Tacuma, el viejo chamán de la tribu, dice que la única amenaza que recuerda rival del cambio climático fue la epidemia del virus del sarampión, que llegó al Amazonas en 1954 y mató a más de 90% de los kamayurá.

Muchos indígenas viven íntimamente ligados a los ciclos de la naturaleza y han tenido que adaptarse a los cambios climáticos: una temporada de sequía, por ejemplo, o un huracán que mata animales...

vas que el traslado anual de la horticultura, pero menos intensiva que la agricultura. A diferencia de los hortícolas no intensivos, quienes cosechan un terreno sólo una vez antes de dejarlo ocioso, los kuikuru sudamericanos cosechan dos o tres cultivos de *mandioca*, o casabe (un tubérculo comestible), antes de abandonar sus terrenos. En áreas densamente pobladas, como en Papúa Nueva Guinea el cultivo es más intenso; durante dos o tres años siembran los terrenos y se les permite descansar de tres a cinco años, luego se vuelven a cultivar. Después de varios de estos ciclos, los terrenos se abandonan durante un periodo de barbecho más prolongado. Tal patrón se llama *barbechado sectorial* (Wolf, 1966). Además de Papúa Nueva Guinea, tales sistemas ocurren en lugares tan distantes como África occidental y las tierras altas de México. El barbechado sectorial se asocia con poblaciones más densas que la horticultura simple.

La principal diferencia entre horticultura y agricultura es que la primera siempre usa un periodo de barbecho, mientras que la agricultura no lo hace. Los primeros cultivadores en el Medio Oriente y en México fueron horticultores dependientes de la lluvia. Hasta tiempos recientes,







La deforestación en la cuenca del Amazonas y el cambio climático que produce, impactan de manera profunda a la tribu kamayurá que habita el Parque Nacional Xingu, en Mato Grosso, Brasil. Aquí se muestran hombres kamayurá en atuendo ceremonial, que caminan a través del patio central de su poblado, en junio de 2009.

Los kamayurá viven en medio del Parque Nacional Xingu, un amplio territorio que alguna vez estuvo en lo profundo de la selva del Amazonas, pero ahora está rodeado de granjas y ranchos. De acuerdo con el gobierno brasileño, anualmente se talan 5 000 km^2 de selva amazónica. Con cada vez menos vegetación hay menos humedad en el ciclo hidrológico regional, lo cual hace impredecibles las lluvias estacionales y convierte al clima en más seco y cálido.

Todo lo anterior hace estragos en los ciclos de la naturaleza que desde hace mucho regulan la vida kamayurá. Ellos despiertan con el sol y no comen en horarios fijos, sino se alimentan siempre que tienen hambre. En la década de 1990, los bancos de peces comenzaron a decaer y "colapsaron" en 2006, dice el jefe Kotok, quien considera la posibilidad de contar con granjas de peces, alimentados en áreas confinadas de un lago. Con temperaturas más altas y con menos lluvia y humedad en la región, los niveles del agua en los ríos son extremadamente bajos. Los peces no pueden llegar a sus frezaderos...

La agricultura de la tribu también sufrió... El año pasado, las familias tuvieron que plantar su casabe cuatro veces, pues sus cultivos murieron en septiembre, octubre y noviembre porque no hubo suficiente humedad en el suelo. No fue sino hasta diciembre que pegó la planta...

Ahora el mayor temor de los kamayurá son los incendios de verano. Antes la selva estaba demasiado húmeda como para incendiarse, sin embargo, ahora es inflamable debido al clima más seco. En 2007, el Parque Nacional Xingu ardió por primera vez, y se perdieron miles de kilómetros cuadrados.

"Todo Xingu ardía, nos picaban los pulmones y los ojos", dice el jefe Kotok. "No teníamos a dónde escapar. Sufrimos junto con los animales."

FUENTE: Elisabeth Rosenthal, "An Amazon Culture Withers as Food Dries Up", de *The New York Times*, 25 de julio de 2009. www.nytimes.com

la horticultura era la principal forma de cultivo en muchas áreas, incluidas partes de África, el sureste asiático, islas del Pacífico, México, Centroamérica y la selva tropical sudamericana.

Intensificación: las personas y el ambiente

El rango de ambientes disponibles para la producción de alimentos ha aumentado a la par con el control que la gente ejerce sobre la naturaleza. Por ejemplo, en las áreas áridas de California, donde alguna vez forrajearon los nativos americanos, la moderna tecnología de irrigación sostiene ahora ricas propiedades agrícolas. Los agricultores viven en muchas áreas que son demasiado áridas para no irrigadores o en exceso montañosas para quienes no construyen terrazas. Muchas civilizaciones antiguas que se asentaron en tierras áridas surgieron sobre una base agrícola. La creciente intensidad del trabajo y el uso de tierra permanente generan enormes consecuencias demográficas, sociales, políticas y ambientales.

Por tanto, debido a sus campos permanentes, los cultivadores intensivos son sedentarios. La

OTRA *mirada a...*



NOMBRE: Dejene Negassa Debsu, Ph. D.
PAÍS DE ORIGEN: Etiopía.
PROFESOR SUPERVISOR: Peter D. Little.
ESCUELA: Universidad de Kentucky.

Niños, padres y economías familiares

Los niños en mi país, Etiopía, llevan vidas muy diferentes a las de los niños en Estados Unidos. La pobreza priva a la infancia en Etiopía de comida adecuada, agua limpia y medicinas. También intervienen en la lucha familiar por la sobrevivencia y deben contribuir con la subsistencia de la familia. En las áreas rurales los niños con frecuencia pastorean a los animales y acarrean agua y madera para combustible. En las áreas rurales ayudan con las labores de las granjas, la cosecha, el transporte y otras tareas. En las urbanas, en especial a las niñas se les contrata para el servicio doméstico. Otros se involucran en actividades informales, como vender en las calles, lustrar calzado y cargar bultos. Tal es la expectativa de que los niños contribuyan con la economía familiar, por lo que tienen poco tiempo o energía para participar en actividades que mejoren su desarrollo intelectual. Además, en muchas partes del país los niños tampoco tienen acceso a la escuela. Y los que sí van, con frecuencia desertan antes de completar la escuela primaria. Aunque los niños en las áreas rurales y urbanas realizan importantes aportaciones a la economía doméstica, los padres creen que sus hijos no son suficientemente maduros para participar en las discusiones familiares y en la toma de decisiones. Los etíopes pertenecen a grupos de parentesco, en los que se enfatiza la cooperación y se valora a los ancianos por su experiencia. Como resultado, no se alienta a los niños a hablar en público o en presencia de los adultos.

Sin embargo, en Estados Unidos, los niños se crían para volverse miembros independientes en la sociedad. No se espera que ellos contribuyan a la economía doméstica; de hecho, por lo general la ley prohíbe que trabajen por salarios hasta que son adolescentes. Puesto que la crianza de los hijos cuesta mucho, en general las familias sólo procrean uno o dos, mientras que los padres etíopes tienen de seis a siete hijos en promedio. Los padres en Estados Unidos invierten en los hijos y esperan que ellos sean exitosos en su educación. Los padres aconsejan a sus hijos, los guían y toman en serio sus opiniones. Se alienta a los niños a conversar con los adultos y expresar sus puntos de vista. Tienen la oportunidad de mejorar su desarrollo intelectual más allá de la educación formal al leer periódicos, ver televisión, asistir a museos y a través del cine.

Aunque los estadounidenses pueden considerar a sus hijos como mimados e inmaduros, especialmente en comparación con los niños de las naciones en desarrollo, pueden ser bastante maduros. Las oportunidades para educarse y crecer intelectualmente les permiten ser miembros de la sociedad responsables e independientes, a una edad relativamente temprana. En contraste, los etíopes parecen suponer que los niños son seres sin poder e inmaduros, aun cuando las necesidades económicas los fuercen a involucrarse en actividades arduas. Esas diferencias se acentúan por el sistema de parentesco y la poca importancia que se otorga a la educación en la sociedad etíope.

gente vive en comunidades más grandes y permanentes ubicadas más cerca de otros asentamientos. El crecimiento en tamaño poblacional y densidad aumenta el contacto entre individuos y grupos. Existe más necesidad de regular las relaciones interpersonales, entre éstas, los conflictos de interés. Las economías que sostienen más personas por lo general requieren más coordinación en el uso de la tierra, la mano de obra y otros recursos.

La agricultura intensiva genera efectos ambientales significativos. Las zanjas de irrigación y los arrozales (campos con arroz irrigado) se convierten en depósitos de desechos orgánicos, químicos (como las sales) y microorganismos patógenos. Por lo general, la agricultura intensiva se extiende a costa de la tala de árboles y bosques, que son reemplazados por áreas de cultivo. La deforestación se acompaña de la pérdida de la diversidad ambiental (vea Srivastava, Smith y Forno, 1999). Las economías agrícolas siempre se especializan y se centran en uno o algunas fuentes calóricas básicas, como el arroz, y en los animales que ayudan en la labor agrícola. Puesto que los horticultores tropicales por lo general cultivan docenas de especies de plantas de manera simultánea, sus terrenos tienden a reflejar la diversidad botánica que se encuentra en una selva tropical. Los terrenos agrícolas, en contraste, reducen la diversidad ecológica al cortar árboles y concentrarse sólo en algunos alimentos básicos. Tal especialización de cultivos es característica tanto de los agricultores de los trópicos (por ejemplo, granjas arroceras indonesias) como de los que se encuentran fuera de ellos (por ejemplo, granjas irrigadas del Medio Oriente).

En los trópicos, las dietas de forrajeros y horticultores usualmente son más diversas; sin embargo, su control es menos seguro que en las dietas de los agricultores. Éstos tratan de reducir el riesgo en la producción al favorecer la estabilidad a través de una cosecha anual confiable y con producción a largo plazo. Desde luego, incluso con la agricultura, existe la posibilidad de que el cultivo básico pueda fallar, y resulte en hambruna. Los forrajeros y horticultores tropicales, en contraste, tratan de reducir el riesgo al apoyarse en múltiples especies y beneficiarse de la diversidad ecológica. La estrategia agrícola es poner todos los huevos en una gran y muy confiable canasta; la de los forrajeros y horticultores tropicales es contar con muchas canastas más pequeñas, algunas de las cuales pueden fallar sin poner en peligro la subsistencia. La estrategia agrícola cobra sentido cuando hay muchos hijos que criar y adultos por alimentar. Desde luego, el forrajeo y la horticultura están asociados con poblaciones más pequeñas, dispersas y móviles.

Las economías agrícolas también plantean una serie de problemas regulatorios, y con frecuencia surgen gobiernos centrales para resol-

RECAPITULACIÓN 7.2 Resumen de estrategias adaptativas (tipología económica) de Yehudi Cohen

ESTRATEGIA ADAPTATIVA	TAMBIÉN CONOCIDO COMO	CARACTERÍSTICAS CLAVE/ VARIEDADES
Forrajeo	Caza y recolección	Movilidad, uso de recursos de la naturaleza
Horticultura	Roza y quema, traslación de cultivos, tala y quema, cultivo sin riego	Periodo de barbecho
Agricultura	Cultivo intensivo	Uso continuo de la tierra, empleo intensivo de mano de obra
Pastoreo	Arreo de ganado	Nomadismo y trashumancia
Industrialización	Producción industrial	Producción fabril, capitalismo, producción socialista

verlos. Entre esos problemas se encuentran la distribución y el acceso al agua. Con una población mayor que ocupa tierras más valiosas, los agricultores tienen más probabilidades de entrar en conflicto que los forrajeros y horticultores. La agricultura preparó el camino para el origen del *Estado*; por lo que la mayoría de los agricultores vive en complejos sistemas sociopolíticos que administran un territorio y un pueblo con contrastes sustanciales en ocupación, riqueza, prestigio y poder. En tales sociedades, los cultivadores asumen su papel como una parte de un sistema sociopolítico diferenciado, funcionalmente especializado y firmemente integrado. Las implicaciones sociales y políticas de la producción de alimentos y la intensificación se examinan con más detalle en el siguiente capítulo, "Sistemas políticos".

PASTOREO

Los **pastores** viven en África del norte, el Medio Oriente, Europa, Asia y África subsahariana. Se dedican al cuidado de animales domésticos como vacas, ovejas, cabras, camellos y yaks. Los pastores de África del este, como muchos otros, viven en simbiosis con sus rebaños. (La *simbiosis* es una interacción obligatoria entre grupos, aquí humanos y animales, y es benéfica para ambos.) Tratan de proteger a sus animales y asegurar su reproducción a cambio de alimento y otros productos, como el cuero. Los rebaños proporcionan productos lácteos, carne y sangre. Los animales se matan en ceremonias, que ocurren a lo largo del año, y por tanto la carne está disponible de manera regular.

La gente emplea el ganado de formas diversas. Los nativos de las grandes planicies de Norteamérica, por ejemplo, no comían sino sólo montaban a sus caballos. (Los europeos reintrodujeron los caballos al hemisferio occidental; el caballo nativo americano se extinguió miles de años antes.) Los indígenas de las planicies usaron los caballos como "herramientas de comercio", es decir, medios de producción para cazar búfalos, sus presas principales y sustento de sus economías. Los indígenas de las planicies no fueron realmente pastores, sino *cazadores* y usaron los caballos como medios de producción, tal y como muchos agricultores lo hicieron.

Los pastores por lo general usan de manera directa sus rebaños para alimentarse. Consumen su carne, sangre y leche; de esta última elaboran yogur, mantequilla y queso. Si bien algunos pastores dependen de sus rebaños más que otros, es imposible basar la subsistencia exclusivamente en los animales. En consecuencia, la mayoría de los pastores complementa su dieta al cazar, recolectar, pescar, cultivar o comerciar. Para obtener productos cultivados, los pastores intercambian o cultivan y recolectan por sí mismos.

A diferencia del forrajeo y el cultivo, que existieron en todo el mundo antes de la revolución industrial, el pastoreo estuvo confinado casi por completo en el Viejo Mundo. Antes de la conquista europea, los únicos pastores en América vivían en la región andina de Sudamérica. Ellos se alimentaban de sus llamas y alpacas, aprovechaban su lana, y las utilizaban en la agricultura y como transportes. Mucho más recientemente, los navajo del suroeste estadounidense desarrollaron una economía de pastoreo basada en ovejas, que trajeron los europeos a Norteamérica. El pueblo navajo se convirtió en la principal población pastora en el hemisferio occidental.

pastores
Conductores de animales domesticados.

Hay dos patrones de movimiento en el pastoreo: nómada y trashumante. Ambos se basan en el hecho de que los rebaños tienen que moverse para aprovechar la pastura disponible en determinados lugares durante ciertas estaciones. A lo largo del año en el **nomadismo pastoral** todo el grupo (mujeres, hombres y niños) se mueve con los animales. Medio Oriente y África del norte proporcionan numerosos ejemplos de nomadismo pastoral. En Irán, por ejemplo, los grupos

nomadismo pastoral o de pastoreo
Movimiento anual de todo un grupo pastoral con sus rebaños.





Los pastores pueden ser nómadas o trashumantes, por lo general no viven sólo de sus rebaños, sino comercian o cultivan. La fotografía de la parte superior muestra a algunas personas de la tribu shasavan ordeñando a sus ovejas, al este de Tabriz, Irán. En la actualidad, se comercializan por internet tapetes hechos de la lana de sus ovejas. Busque en Google "shasavan" y vea lo que aparece. La fotografía inferior muestra un pastor alpino en Alemania. Este hombre acompaña a su rebaño a pastizales en tierras altas cada año.

trashumancia
Sólo una parte de la población se mueve estacionalmente con los rebaños.

economía
Sistema de producción, distribución y consumo de recursos.

modo de producción
Conjunto específico de relaciones sociales que organizan el trabajo.

étnicos basseri y qashqai tradicionalmente siguen una ruta nómada de más de 480 kilómetros de largo. Comienzan cada año cerca de la costa, y llevan sus animales a pastizales a más de 5 400 metros sobre el nivel del mar (vea Salzman, 2004).

Con la **trashumancia**, parte del grupo se mueve con los rebaños, pero la mayoría de las personas permanece en el poblado de origen. Existen ejemplos en Europa y África. En los Alpes, durante el verano, sólo los pastores y ovejeros y cabreros acompañan a los rebaños a los pastizales elevados. Entre los turkana de Uganda, hombres y niños siguen a los rebaños a pastizales distantes, mientras que gran parte del poblado permanece en su hogar y realiza tareas de horticultura. Los poblados se ubican en las áreas con más agua porque cuentan con pastura por más tiempo. Esto permite a los habitantes del poblado permanecer unidos durante gran parte del año.

Durante su viaje anual, los pastores nómadas comercian con pueblos más sedentarios por cultivos y otros productos. A diferencia de los pastores, los trashumantes no comercian porque sólo parte de la población acompaña a los rebaños, y pueden mantener sus poblados todo el año y cuidar de sus propios cultivos. La recapitulación 7.2 menciona las principales características de las estrategias adaptativas de Cohen.

MODOS DE PRODUCCIÓN

Una **economía** es un sistema de producción, distribución y consumo de recursos; la *economía* es el estudio de tales sistemas. Los economistas tienden a centrar sus investigaciones en naciones modernas y sistemas capitalistas, mientras que los antropólogos amplían la comprensión de los principios económicos al recopilar datos acerca de economías no industriales. La antropología económica estudia la economía en una perspectiva comparativa (vea Gudeman, ed., 1998; Plattner, ed., 1989; Sahlins, 2004; Wilk, 1996).

Un **modo de producción** es una forma de organizar el trabajo: "un conjunto de relaciones sociales mediante las cuales se moviliza mano de obra para arrebatar energía de la naturaleza mediante herramientas, habilidades, organización y conocimiento" (Wolf, 1982, p. 75). En el modo de producción capitalista, el dinero compra poder de mano de obra, y hay una brecha social entre las personas (patrones y trabajadores) involucradas en el proceso de producción. En contraste, en las sociedades no industriales, la mano de obra por lo general no se compra, sino que se da como obligación social. En tal modo de producción, *basado en el parentesco familiar*, la ayuda mutua en la producción es una de muchas expresiones de una red mayor de relaciones sociales.

Las sociedades que representan cada una de las estrategias adaptativas recién mencionadas (por ejemplo, el forrajeo) tienden a poseer un modo de producción similar. Las diferencias en el modo de producción dentro de una estrategia reflejan la diversidad de ambientes, en los recursos utilizados o en las tradiciones culturales (Kelly, 1995). Por tanto, en la base de un modo de producción forrajero pueden figurar cazadores individuales o en grupo, depende si la presa es un animal solitario o parte de un rebaño. Por lo general la recolección es de carácter individual, aunque se pueden formar equipos para recolec-

tar los recursos cuando son abundantes y deben cosecharse rápidamente. La pesca puede realizarse de manera individual (como la de hielo o de arpón) o en grupo (como la de mar abierto y la caza de mamíferos marinos).

Producción en sociedades no industriales

Aunque cierto tipo de división de la producción económica relacionada con la edad y el género es un universal cultural, varían las tareas específicas asignadas a cada sexo y a las personas de diferentes edades. Muchas sociedades horticultoras asignan un gran papel productivo a las mujeres, en otras se lo otorgan al trabajo masculino (para ampliar información vea el capítulo sobre género). Por lo general, entre los pastores, los varones tienden a ocuparse de los animales grandes; en otras culturas las mujeres ordeñan. Algunas sociedades de cultivo conforman pequeños grupos de trabajo; otras lo hacen de manera individual y las personas trabajan periodos más largos.

Cuando cultivan arroz, los betsileo de Madagascar trabajan en equipo y lo hacen en dos etapas: una para el trasplante y la otra para la cosecha. El tamaño del equipo varía según las dimensiones del campo. Tanto el trasplante como la cosecha caracterizan la división del trabajo tradicional por edad y género; los betsileo la conocen bien y la repiten a través de las generaciones. La primera tarea que realizan los jóvenes es el apisonamiento de un campo inundado, cuya finalidad es mezclar tierra y agua. Luego llevan al ganado para apisonar los campos justo antes del trasplante. Los jóvenes gritan y golpean al ganado y luchan por conducirlo de modo que apisonen los campos de manera adecuada. El apisonamiento rompe los terrones y mezcla el agua de irrigación con el suelo para formar un lodo suave en el que las mujeres trasplantan los brotes. Cuando los apisonadores dejan el campo, llegan los hombres mayores. Con sus layas, rompen los terrones que no mezcló el ganado. Mientras tanto, el propietario y otros adultos desarraigan los brotes de plantas de arroz y las llevan al campo.

En la época de cosecha, cuatro o cinco meses después, los hombres jóvenes cortan el arroz de los tallos. Las mujeres de la misma edad las llevan a espacio abierto arriba del campo. Las de mayor edad las ordenan y apilan. Los hombres y mujeres más ancianos se paran sobre la pila, la apisonan y compactan. Tres días después, los jóvenes desgranan el arroz, golpeando los tallos contra una roca para remover el grano. Luego, varones más viejos atacan los tallos con varas para asegurarse de que cayeron todos los granos.

El resto de tareas para el cultivo de arroz betsileo las realizan propietarios individuales y sus familias inmediatas. Todos los miembros del hogar ayudan a limpiar el campo de arroz. Una ocupación del hombre es labrar los campos con una laya o un arado. La reparación de los sistemas de irrigación y drenaje, así como la construcción de muros de tierra que separan un terreno de otro, la realizan de manera indi-



Mujeres que trasplantan plantas de arroz en Banjar Negara, Indonesia. El trasplante y el desyerbado son tareas arduas que dañan especialmente la espalda.

vidual los varones. Sin embargo, entre otros agricultores, reparar el sistema de irrigación es una tarea que involucra trabajo en equipo comunitario.

Medios de producción

En las sociedades no industriales, la relación entre el trabajador y los medios de producción es más estrecha que la existente en las naciones industriales. Los **medios (o factores) de producción** incluyen la tierra (territorio), la mano de obra y la tecnología.

medios (o factores) de producción Principales recursos productivos, por ejemplo, tierra, mano de obra, tecnología y capital.

Tierra

En los forrajeros, los lazos entre las personas y la tierra eran menos permanentes que entre los productores de alimentos. Aunque muchas bandas poseían territorios, las fronteras usualmente no se marcaban, y no había forma de imponerlas. La herida que dejaba el cazador cuando apresaba, acechaba o golpeaba con una flecha envenenada al animal resultaba más importante que el lugar donde perecía el animal. A través de lazos de parentesco, matrimonio o parentesco ficticio, una persona adquiría los derechos para usar el territorio de una banda. En Botswana, en África del sur, las mujeres ju/'hoansi san, cuyo trabajo proporcionaba más de la mitad del alimento, usualmente utilizaban lotes específicos de árboles de moras. Sin embargo, cuando la mujer cambiaba de banda, inmediatamente adquiría una nueva área de recolección.



FIGURA 7.3 Ubicación de los yanomami.

Entre los productores de alimentos, los derechos a los medios de producción también se consiguen mediante el parentesco y el matrimonio. Los grupos de descendencia (personas que reclaman el mismo linaje) son comunes entre los productores de alimentos no industriales, y los descendientes del fundador comparten el territorio y los recursos del grupo. Si la estrategia adaptativa es hortícola, el territorio incluye jardines y tierras barbechadas para la traslación de cultivos a futuro. Como miembros de un grupo de descendencia, los pastores tienen acceso a los animales para comenzar sus propios rebaños, así como a tierras de pastoreo, huertas y otros medios de producción.

Mano de obra, herramientas y especialización

Como la tierra, la mano de obra es un medio de producción. En las sociedades no industriales, el acceso a la tierra y a la mano de obra se consigue a través de vínculos sociales como el parentesco, el matrimonio y la descendencia. La ayuda mutua en la producción es simplemente un aspecto de las relaciones sociales en marcha que se expresan en muchas otras ocasiones.

Las sociedades no industriales contrastan con las industriales en cuanto a otro medio de producción: la tecnología. La manufactura con frecuencia se liga a edad y género. Las mujeres pueden tejer y los hombres elaborar alfarería o viceversa. Por lo general, los conocimientos técnicos se relacionan con personas de una edad y género determinados. Si las mujeres casadas usualmente fabrican canastas, todas o la mayoría de ellas lo saben hacer. Ni la tecnología ni el conocimiento técnico son tan especializados como en los Estados.

Sin embargo, algunas sociedades tribales promueven la especialización. Entre los yanomami de Venezuela y Brasil (figura 7.3), por ejemplo, ciertos poblados fabrican vasijas de barro y otros elaboran hamacas. No se especializan, como uno podría suponer, porque ciertas materias primas o recursos se encuentren disponibles cerca de poblados particulares. El barro adecuado para vasijas está ampliamente disponible. Todos saben cómo fabricar vasijas, pero no todos lo hacen. La especialización artesanal refleja el ambiente social y político en lugar del ambiente natural. Tal especialización promueve el comercio, que es el primer paso en la creación de una alianza con poblados enemigos (Chagnon, 1997). La especialización contribuye a mantener la paz, aunque no evita la guerra entre poblados.

Alienación en las economías industriales

Existen algunos contrastes significativos entre las economías industriales y las no industriales. Los trabajadores fabriles están alienados porque los

artículos que producen no les pertenecen, son para vender y acarrean beneficios a su empleador. Tal alienación significa que ellos no sienten fuerte orgullo o identificación personal con sus productos. Ven que éstos pertenecen a alguien más, no al hombre o a la mujer que trabajó para hacerlos. Por el contrario, en las sociedades no industriales, las personas por lo general desempeñan el trabajo de principio a fin y dan un sentido de logro al producto. Los frutos de su labor les pertenecen a ellos y no a terceros.

En las sociedades no industriales, la relación económica entre colaboradores sólo es un aspecto de una relación social más general. No sólo son colaboradores sino parientes consanguíneos, parientes políticos o celebrantes en el mismo ritual. En las naciones industriales, la gente por lo general no trabaja con parientes y vecinos. Si los colaboradores son amigos, la relación personal por lo general se desarrolla afuera del lugar del empleo común, en vez de basarse en una asociación previa.

Por tanto, los trabajadores industriales mantienen relaciones impersonales con sus productos, colaboradores y empleadores. La gente vende su fuerza de trabajo por dinero, y el dominio económico se aparta de la vida social ordinaria. Sin embargo, en las sociedades no industriales, las relaciones de producción, distribución y consumo son *relaciones sociales con aspectos económicos.* La economía no es una entidad separada, sino que está *incrustada* en la sociedad.

Un caso de alienación industrial

Durante décadas, el gobierno de Malasia ha promovido la industria orientada a la exportación, lo que permite a las compañías trasnacionales instalar operaciones manufactureras con uso intenso de mano de obra en la Malasia rural. La industrialización de Malasia es parte de una estrategia global. Al buscar mano de obra más barata, las corporaciones con oficinas centrales en Japón, Europa occidental y Estados Unidos mueven sus fábricas a países en desarrollo. Malasia tiene cientos de subsidiarias japonesas y estadounidenses, que principalmente producen ropa deportiva, alimentos procesados y componentes electrónicos. En las plantas electrónicas de la Malasia rural, miles de mujeres jóvenes de familias campesinas ensamblan microchips y microcomponentes para transistores y condensadores. Aihwa Ong (1987) realizó un estudio de los trabajadores de ensamblado de electrónicos en un área donde el 85% de los empleados eran mujeres jóvenes solteras de poblados cercanos.

Ong descubrió que, a diferencia de las mujeres del poblado, las trabajadoras de la fábrica tenían que enfrentar una rígida rutina laboral y constante supervisión de parte de los varones. Las fábricas valoran la disciplina que se enseña en escuelas locales; los uniformes ayudan a preparar a las niñas para el código de vestimenta en la fábrica. Las mujeres del poblado visten largas túnicas holgadas, pareos y sandalias, pero las trabajadores de la fábrica se sienten restringidas porque tienen que vestir overoles ceñidos y pesados guantes de hule. El ensamblado de componentes electrónicos requiere una labor concentrada y precisa. El trabajo demandante y agotador de estas fábricas ilustra la separación de la actividad intelectual de la manual: la alienación que Karl Marx consideró como la característica que define el trabajo industrial. Una mujer declara acerca de sus jefes: "nos explotan demasiado, como si no pensaran que nosotras también somos seres humanos" (Ong, 1987, p. 202). El trabajo en la fábrica tampoco brinda a las mujeres una recompensa financiera sustancial, dados los bajos salarios, la incertidumbre laboral y las exigencias familiares sobre el salario. Por lo general las mujeres jóvenes trabajan sólo algunos años. Las cuotas de producción, tres turnos diarios, tiempo extra y la supervisión cobran su factura con agotamiento mental y físico.

Una respuesta a las relaciones fabriles de la producción ha sido la "posesión del espíritu" de las mujeres de la fábrica. Ong interpreta este fenómeno como la protesta inconsciente de las trabajadoras contra la disciplina laboral y el control masculino del escenario industrial. En ocasiones las posesiones toman la forma de histeria colectiva. Los "espíritus" simultáneamente invaden hasta a 120 trabajadoras de la fábrica. Hombres tigre (el equivalente malayo de los hombres lobo) llegan para vengar la construcción de una fábrica en los cementerios aborígenes. La tierra perturbada y los espíritus de la tumba invaden el piso de la planta. Primero las mujeres ven los espíritus; luego invaden sus cuerpos. Las mujeres se ponen violentas y gritan insultos. Los hombres tigre envían a las mujeres ataques de llanto, risas y gritos. Para lidiar con la posesión, las fábricas contratan médicos brujos locales, que sacrifican pollos y cabras para apaciguar a los espíritus. Esta solución funciona solamente algún tiempo; la posesión todavía continúa. Las mujeres de la fábrica siguen actuando como vehículos para expresar sus propias frustraciones y la ira de los fantasmas vengadores.

Ong argumenta que la posesión espiritual denota angustia, y resistencia, a las relaciones capitalistas de la producción. Sin embargo, al involucrarse en esta forma de rebelión, las mujeres de las fábricas evitan una confrontación directa con la fuente de su malestar. Ong concluye que la posesión espiritual, aunque expresa resentimiento reprimido, no hace mucho para modificar las condiciones de la fábrica. (Otras tácticas, como la sindicalización, harían mucho más.) La posesión espiritual incluso puede ayudar a mantener el sistema actual al operar como una válvula de escape para las tensiones acumuladas.



En Vietnam, Malasia y otras partes del sureste asiático, cientos de miles de mujeres jóvenes de familias campesinas ahora trabajan en fábricas. Con aproximadamente 50 000 empleadas, Nike es el empleador privado más grande de Vietnam, y cada año exporta 22 millones de pares de zapatos. Aquí se muestra a algunas de las empleadas de Nike en Cu Chi, Vietnam.

ECONOMIZAR Y MAXIMIZAR

economizar
Asignación de medios escasos entre fines alternativos.

Los antropólogos económicos están preocupados por dos cuestiones principales:

1. ¿Cómo se organizan la producción, la distribución y el consumo en diferentes sociedades? Esta pregunta se enfoca en los *sistemas* de comportamiento humano y su organización.
2. ¿Qué motiva a la gente en diferentes culturas a producir, distribuir o intercambiar, y consumir? Aquí el foco no se ubica en los sistemas de comportamiento, sino en los motivos de los *individuos* que participan en dichos sistemas.

Los antropólogos consideran tanto a los sistemas económicos y las motivaciones desde una perspectiva transcultural. La motivación es una preocupación de los psicólogos, pero también ha sido, implícita o explícitamente, un asunto de interés para economistas y antropólogos. Los economistas tienden a suponer que los productores y distribuidores toman decisiones racionalmente al usar el *motivo de la ganancia*, así como hacen los consumidores cuando salen de compras en busca de la mejor oferta. Aunque los antropólogos saben que el motivo de ganancia no es universal, la suposición de que los individuos tratan de maximizar las ganancias es básica para la economía mundial capitalista y para gran parte de la teoría económica occidental. De hecho, el tema de estudio de los economistas con frecuencia se define como **economizar**, o la asignación racional de medios (o recursos) escasos a fines (o usos) alternativos.

¿Qué significa esto? La teoría económica clásica supone que los deseos personales son infinitos y que los medios son limitados. Dado que los medios son limitados, la gente debe hacer elecciones acerca de cómo usar sus escasos recursos: su tiempo, trabajo, dinero y capital. (El apartado "Valorar la diversidad" de este capítulo cuestiona la idea de que la gente siempre hace elecciones económicas con base en la escasez.) Los economistas suponen que, cuando se enfrenta con elecciones y decisiones, la gente tiende a tomar aquella que maximiza la ganancia. Se supone que ésta es la elección más racional (razonable).

Los economistas clásicos del siglo XIX y algunos contemporáneos señalan que los individuos eligen maximizar la ganancia. No obstante, ciertos economistas reconocen ahora que los individuos en las culturas occidentales, como en otras, pueden estar motivados por muchas otras metas. Dependiendo de la sociedad y la situación, la gente puede tratar de maximizar la ganancia, la riqueza, el prestigio, el placer, la comodidad o la armonía social. Es posible que los individuos pretendan cristalizar sus ambiciones personales o familiares, o las de algún grupo al que pertenezcan (vea Sahlins, 2004).

Fines alternativos

¿A qué usos aplican sus escasos recursos las personas en diversas sociedades? A lo largo del mundo, las personas dedican parte de su tiempo y energía a acumular un *fondo de subsistencia* (Wolf, 1966). En otras palabras, tienen que trabajar para comer, y restituir las calorías que usan en sus actividades diarias. La gente también debe invertir en un *fondo de reemplazo*. Deben mantener su tecnología y otros artículos esenciales para la producción. Si se rompe un azadón o un arado, hay que repararlo o sustituirlo. También tienen que obtener y sustituir artículos que son esenciales no para la producción, sino para la vida diaria, como ropa y abrigo.

Las personas también deben invertir en un *fondo social*. Tienen que ayudar a sus amigos, parientes consanguíneos o políticos, y vecinos. Es útil distinguir entre un fondo social y un *fondo ceremonial*. El último término se refiere a gastos en ceremonias o rituales. Para preparar un festival que honre a los ancestros de alguien, por ejemplo, se requiere tiempo y el desembolso de bienes.

Los ciudadanos de los estados no industriales también deben asignar recursos escasos a un *fondo de renta*. Se piensa en la renta como en el pago por el uso de una propiedad. Sin embargo, el fondo de renta tiene un significado más amplio. Se refiere a los recursos que la gente debe suministrar a un individuo o institución que es superior política o económicamente. Los granjeros arrendatarios y los aparceros, por ejemplo, o pagan renta o dan parte de su producción a sus terratenientes, como hicieron los campesinos bajo el feudalismo.

Los **campesinos** son agricultores a pequeña escala que viven en estados no industriales y tienen obligaciones de fondo de renta (vea Kearney, 1996). Producen para alimentarse entre ellos mismos, vender sus productos y pagar renta. Todos los campesinos presentan dos rasgos en común:

1. Viven en sociedades organizadas como Estado.
2. Producen alimentos sin la elaborada tecnología (fertilizantes químicos, tractores, aviones para rociar cultivos, etc.) de los granjeros o agroindustrias modernos.

Además de pagar renta a los terratenientes, los campesinos deben satisfacer las obligaciones del gobierno, pagar impuestos en la forma de dinero, productos o mano de obra. El fondo de renta no es simplemente una obligación *adicional* para los campesinos. Con frecuencia se convierte en su labor principal e ineludible. En ocasiones, para satisfacer la obligación de pagar renta, sacrifican su propia alimentación. Las demandas de pagar renta pueden desviar recursos de los fondos de subsistencia, sustitución, social y ceremonial.

Las motivaciones varían de sociedad a sociedad, y la gente con frecuencia no tiene posibilidad para elegir el destino de sus recursos. Debido a las obligaciones de pagar renta, los campesinos podrían destinar sus escasos recursos hacia fines establecidos por los funcionarios del gobierno y no para satisfacer sus necesidades. Por ende, incluso en sociedades donde hay un motivo de ganancia, la gente con frecuencia evita maximizar racionalmente sus intereses personales por factores más allá de su control.

DISTRIBUCIÓN, INTERCAMBIO

El economista Karl Polanyi (1968) impulsó el estudio comparativo del intercambio, y muchos antropólogos siguieron su pauta. Para estudiar transculturalmente el intercambio, Polanyi definió tres principios que orientan los intercambios: el de mercado, de redistribución y de reciprocidad. Esos principios pueden presentarse en la misma sociedad, pero en este caso se aplican en transacciones distintas. Por lo general, en cualquier sociedad, uno de ellos predomina. El principio de intercambio que domina en una sociedad dada es aquel que asigna los medios de producción.

El principio de mercado

En la economía capitalista mundial de hoy domina el **principio de mercado**. Este principio gobierna la distribución de los medios de producción: tierra, trabajo, recursos naturales, tecnología y capital. "El intercambio de mercado se refiere al proceso organizativo de compra y venta a precio de dinero" (Dalton, ed., 1967; Madra, 2004). Con el intercambio de mercado, los artículos se compran y venden, usando dinero, con interés en la maximización de la ganancia, y el valor se determina por la *ley de la oferta y la demanda* (las cosas cuestan más mientras más escasas sean y más personas las quieran).

principio de mercado
Compra, venta y valuación con base en la oferta y la demanda.

campesino
Agricultor a pequeña escala, con obligaciones de fondo de renta.

La negociación es característica de los intercambios de mercado. Comprador y vendedor luchan por maximizar, por hacer que su "dinero valga". En la negociación, compradores y vendedores no necesitan reunirse personalmente. Pero sus ofertas y contraofertas sí necesitan estar abiertas para la negociación durante un periodo bastante corto.

Redistribución

La **redistribución** opera cuando bienes, servicios o sus equivalentes se mueven del nivel local a un centro. El centro puede ser una capital, un punto de recolección regional o un almacén cerca de la

redistribución
Flujo de bienes hacia el centro, y luego de regreso, característico de los cacicazgos.





valorar la DIVERSIDAD

Escasez y los betsileo

En el terreno de la diversidad cultural, las percepciones y motivaciones varían tanto en lugar como en tiempo. Considere algunos cambios que observé entre los betsileo de Madagascar durante las décadas que los he estudiado. Inicialmente, comparados con los consumidores modernos, los betsileo tienen poca percepción de la escasez. Ahora, con el aumento de la población y la expansión de una economía orientada al dinero, los deseos y las necesidades percibidas crecieron en relación con los medios. Las motivaciones también cambiaron, conforme la gente busca cada vez más las ganancias, incluso si eso significa robar a sus vecinos o destruir granjas ancestrales.

A finales de la década de 1960, mi esposa y yo vivimos entre los betsileo de Madagascar y estudiamos su economía y vida social (Kottak, 1980). Poco después de nuestro arribo, encontramos dos profesores de escuela bien educados (primos carnales) que estaban interesados en nuestra investigación. El padre de la mujer era representante en el congreso, y se convirtió en ministro del gabinete durante nuestra estadía. Su familia provenía de un poblado betsileo históricamente importante y típico llamado Ivato, al que nos invitaron a visitar junto con ellos.

Viajamos a muchos otros poblados betsileo, donde con frecuencia nos disgustábamos con nuestra recepción. Conforme nos acercábamos en el vehículo, los niños huían gritando; las mujeres permanecían en el interior de las casas. Los hombres se replegaban a las puertas, donde acechaban tímidamente. Este comportamiento expresaba el gran temor de los betsileo a los *mpakafo*. El mpakafo es el vampiro malgache, que se cree, corta y devora el corazón y el hígado de sus víctimas. Se dice que estos caníbales tienen piel blanca y son muy altos. Los betsileo me llegaron a confundir con los mpakafo por mi aspecto, pues como tengo piel clara y mido más de 1.80 m era un sospechoso natural. Sin embargo, por viajar con mi esposa se convencieron de que en realidad no era un mpakafo.

Cuando visitamos Ivato, la gente fue diferente: amistosa y hospitalaria. Durante nuestro primer día realizamos un pequeño censo y descubrimos quiénes vivían y en qué hogares. Aprendimos los nombres de las personas y sus relaciones con nuestros amigos profesores y entre cada uno de ellos. Conocimos a un excelente informante que sabía todo acerca de la historia local. En poco tiempo aprendí mucho más que en otros poblados en varias sesiones.

Los ivatanos estaban deseosos de hablar porque nosotros teníamos unos patrocinadores poderosos, nativos del poblado que tuvieron éxito en el mundo exterior, personas que los ivatanos sabían que podían protegerles. Los profesores también nos avalaron, pero incluso más significativo fue el ministro, quien era como un abuelo benefactor de todos en el poblado. Los ivatanos no tenían razón para temernos, ya que su hijo nativo más influyente les pidió responder a nuestras preguntas.

Cuando nos instalamos en Ivato, los ancianos nos visitaron todas las tardes. Llegaban a hablar, atraídos por los extranjeros inquisitivos, pero también por el vino, el tabaco y la comida que les ofrecíamos. Yo plantee preguntas acerca de sus costumbres y creencias. Eventualmente desarrollé cuestionarios sobre temas diversos, incluida la producción de arroz. También, los usé en otros dos poblados que estudiaba con menor intensidad. Nunca había entrevistado con tanta facilidad como lo hice en Ivato.

Conforme nuestra estadía llegaba a su fin, nuestros amigos ivatanos se lamentaron, al decir: "los extrañaremos. Cuando se vayan, no habrá más cigarrillos, ni más vino, ni más preguntas". Especularon cómo sería para nosotros regresar a Estados Unidos. Sabían que teníamos un automóvil y que regularmente comprábamos cosas, incluidos el vino, los cigarrillos y los alimentos que compartimos con ellos. Podíamos permitirnos comprar productos que ellos nunca tendrían. Comentaban: "cuando regresen a su país, necesitarán mucho dinero para cosas como carros, ropa y comida. Nosotros no necesitamos comprar esas cosas. Nosotros fabricamos casi todo lo que usamos. No necesitamos tanto dinero como ustedes, porque nosotros producimos para nosotros mismos".

Los betsileo no eran raros para las personas no industriales. Por extraño que parezca a un consumidor estadounidense, estos granjeros de arroz en realidad creen *que tienen todo lo que necesitan*. La lección de los betsileo de los años 60 es que la escasez, que los economistas ven como universal, es variable. Aunque el desabasto sí surge en las sociedades no industriales, el concepto de escasez (medios insuficientes) está mucho menos de-






sarrollado en sociedades estables orientadas a la subsistencia, que en las sociedades caracterizadas por la industrialización, en particular conforme aumenta la dependencia en bienes de consumo.

Pero, con la globalización de las últimas décadas, cambios significativos han afectado a los bestileo, y a la mayoría de los pueblos no industriales. En mi última visita a Ivato, en 2006, los efectos del dinero y del rápido aumento de la población fueron evidentes ahí, y a lo largo de Madagascar, donde la tasa de crecimiento nacional había sido de aproximadamente 3% anual. La población de Madagascar se duplicó entre 1966 y 1991, de 6 a 12 millones de personas. En la actualidad hay cerca de 18 millones (Kottak, 2004). Un resultado de la presión demográfica es la intensificación de la agricultura. En Ivato, los granjeros que anteriormente sólo cultivaban arroz, ahora después de cosecharlo, usan la misma tierra para cultivos comerciales, como los de zanahorias. Otro cambio que afectó a los Ivato en años recientes fue la descomposición del orden social y político, alimentado por la creciente demanda de dinero.

El abigeato de reses se convirtió en una creciente amenaza. Los ladrones de ganado (en ocasiones de poblados vecinos) aterrorizan a los campesinos que anteriormente se sentían seguros en sus poblados. Parte del ganado robado se lleva a las costas para exportación comercial a islas cercanas. Ente los abigeos destacan jóvenes relativamente bien educados que estudiaron lo suficiente como para sentirse cómodos en la negociación con los extranjeros, pero que no han podido encontrar trabajo formal y no quieren trabajar en los campos de arroz como sus ancestros campesinos. El sistema de educación formal los ha familiarizado con instituciones y normas externas, incluida la necesidad de dinero. Los conceptos de escasez, comercio y reciprocidad negativa ahora florecen entre los betsileo.



Mujeres que descascaran arroz en un pueblo betsileo. En el poblado de Ivato, los granjeros que tradicionalmente sólo cultivaban arroz en sus campos ahora, después de cosecharlo, usan la misma tierra para cultivos comerciales, como los de zanahorias.

Durante mi más reciente visita al territorio betsileo atestigüé otra sorprendente evidencia de la nueva adicción por el dinero. En el pueblo principal cerca de Ivato, las personas venden piedras preciosas como las turmalinas, que encuentran por casualidad en arrozales locales. Vimos un cuadro sorprendente: docenas de pobladores destruyeron un recurso ancestral: cavaron un gran arrozal en busca de turmalinas. Esto es una clara evidencia de la intrusión del dinero en la economía local de subsistencia.

A lo largo del territorio de los betsileo, el crecimiento y la densidad poblacional impulsan la emigración. Localmente, escasean tierra, empleos y dinero. Una mujer con ancestros de Ivato, ahora residente de la capital nacional (Antananarivo), indicó que la mitad de los niños de Ivato ahora vive en dicha ciudad. Aunque estaba exagerando, un censo de todos los descendientes de Ivato revela una sustancial emigración y población urbana.

La historia reciente de Ivato es de creciente participación en una economía monetaria. Dicha historia, combinada con la presión de una población creciente y con necesidad de recursos locales, ha hecho de la escasez no sólo un concepto, sino una realidad de los ivatanos y sus vecinos.

reciprocidad
Principio que gobierna el intercambio entre iguales sociales.

continuo de reciprocidad
Va desde la reciprocidad generalizada (relación cercana/retorno diferido) hasta la reciprocidad negativa (extraños/retorno inmediato).

reciprocidad generalizada
Intercambios entre individuos con relación cercana.

residencia de un jefe. Los productos usualmente se movilizan a través de jerarquía de oficiales para almacenarse en el centro. A lo largo del camino, los oficiales y sus dependientes pueden consumir algunos de ellos, pero aquí el principio de intercambio es la *re*distribución. Con el tiempo, el flujo de bienes invierte su dirección: desde el centro, a través de la jerarquía y de vuelta a la gente común.

Un ejemplo de un sistema de redistribución proviene de los cherokee, los dueños originales del valle de Tennessee. Los cherokee eran granjeros productores que subsistieron con maíz, frijoles y calabaza, y complementaban su dieta con la caza y la pesca; además, tenían caciques. Cada uno de sus poblados principales poseía una plaza central, que servía para reuniones del concejo del cacique y las fiestas redistributivas. De acuerdo con la costumbre cherokee, cada granja familiar tenía un área donde la familia podía apartar una porción de su cosecha anual para el cacique. Este suministro de maíz se utilizaba para alimentar a los necesitados, así como para los viajeros y guerreros que cruzaban territorio amigo. Ese almacén de alimentos se hallaba disponible para cualquier persona necesitada, con el entendido de que "pertenecía" al jefe y se distribuía por su generosidad. El cacique también era el anfitrión de las fiestas de redistribución que se realizaban en los poblados principales (Harris, 1978).

Reciprocidad

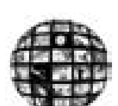
La **reciprocidad** es el intercambio entre iguales sociales, quienes por lo general se relacionan por parentesco, matrimonio u otro lazo personal cercano. Puesto que ocurre entre iguales sociales, domina en las sociedades más igualitarias: entre forrajeros, cultivadores y pastores. Existen tres grados de reciprocidad: generalizada, equilibrada y negativa (Sahlins, 1968, 2004; Service, 1966). Éstos se pueden imaginar como puntos dentro de un continuo definido por las siguientes preguntas:

1. ¿Qué tan cercana es la relación entre las partes del intercambio?
2. ¿Con qué rapidez se ofrecen los regalos recíprocos y cuál es el desinterés?

La *reciprocidad generalizada*, la forma más pura de reciprocidad, es característica de los intercambios entre parientes cercanos. En la *reciprocidad equilibrada* aumenta la distancia social, así como la necesidad de ser recíproco. En la *reciprocidad negativa*, la distancia social es más grande y la reciprocidad es cuidadosamente calculada. Este rango, de generalizada a negativa, se llama **continuo de reciprocidad**.

Con la **reciprocidad generalizada** alguien da a otra persona y no espera algo concreto o inmediato a cambio. Tales intercambios (incluidos los regalos que los padres dan en Estados Unidos contemporáneo) no son transacciones principalmente económicas, sino expresiones de relaciones personales. La mayoría de los padres no lleva la cuenta de cada centavo que gasta en sus hijos. Simplemente esperan que éstos respeten las costumbres de su cultura que involucran valores como el amor, el honor, la lealtad y otras obligaciones hacia los padres.

Compartir los frutos de la producción, un pilar de muchas sociedades no industriales, también es una meta de las naciones socialistas, como China. Estos trabajadores en la provincia Yunnan se esfuerzan por distribuir de manera igualitaria la carne.



vivir la antropología **VIDEOS**

¿Pólizas de seguros para cazadores-recolectores?

Este video presenta a Polly Wiesnner, etnólogo (antropólogo cultural) que trabajó entre los san ("bosquimanos") durante 25 años. El video contrasta la forma de vida forrajera con otras economías, en términos de almacenamiento, riesgo y seguridad en tiempos de escasez. Las naciones industriales cuentan con bancos, refrigeradores y pólizas de seguros. Los pastores tienen rebaños, que almacenan carne y riqueza en vivo. Los granjeros poseen almacenes y graneros. ¿Cómo los san anticipan y enfrentan los tiempos difíciles? ¿Con qué forma de seguro cuentan? ¿Qué fue, de acuerdo con Wiesnner, lo que permitió al *Homo sapiens* "colonizar tantos nichos en este mundo"?

Entre los forrajeros, la reciprocidad generalizada comúnmente gobierna los intercambios. La gente usualmente comparte con otros miembros de la banda (Bird-David, 1992; Kent, 1992). Un estudio de los ju/'hoansi san (figura 7.4) arrojó que el 40% de la población contribuyó poco al suministro de alimento (Lee, 1968/1974). Los niños, adolescentes y personas de más de 60 años dependen de otras personas. A pesar de la alta proporción de dependientes, el trabajador promedio cazaba o recolectaba menos de la mitad del tiempo (12 a 19 horas a la semana) que el estadounidense promedio trabaja. No obstante, siempre había alimento porque diferentes personas laboraban en días diferentes.

Tan fuerte es la ética del compartir recíproco que la mayoría de los forrajeros carece de una expresión para decir "gracias". Agradecer sería grosero, porque implicaría que un acto particular de compartir, que es el pilar de la sociedad igualitaria, se encuentra fuera de lo normal. Entre los semai, los forrajeros de Malasia central (Dentan, 1979), la expresión de gratitud indicaría sorpresa por la generosidad o el éxito del cazador (Harris, 1974).

La **reciprocidad equilibrada** se aplica a intercambios entre personas que están más distantes en su relación que los miembros de la misma banda u hogar. En una sociedad hortícola, por ejemplo, un hombre presenta un regalo a alguien en otro poblado. El receptor puede ser un primo, un socio de comercio o un pariente ficticio de un hermano. El dador espera algo a cambio. Eso puede no suceder de inmediato, pero la relación social se tensará si no hay reciprocidad.

Los intercambios en las sociedades no industriales también pueden ilustrar **reciprocidad negativa**, principalmente al tratar con personas que se ubican fuera o en las márgenes de sus sistemas sociales. Para aquellas personas que viven en un mundo de relaciones personales cercanas, los intercambios con los forasteros son ambiguos y llenos de desconfianza. El intercambio es una forma de establecer relaciones amistosas con los forasteros, especialmente cuando comienza el comercio, aquí la relación todavía es tentativa. Con frecuencia, el intercambio inicial es meramente económico; las personas quieren conseguir algo a cambio de otra cosa, de manera inmediata. Tal como en las economías de mercado, pero sin usar dinero, tratan de conseguir el mejor retorno inmediato posible por su inversión.

Las reciprocidades generalizada y equilibrada se basan en la confianza y en un lazo social. Pero la reciprocidad negativa involucra la intención de conseguir algo por tan poco como sea posible, incluso si ello significa ser ladino, deshonesto o engañoso. Entre los ejemplos más extremos y "negativos" de la reciprocidad negativa se cuenta, en el siglo XIX, a los indígenas que robaron caballos en las planicies estadounidenses. Los hombres pasaron a hurtadillas a los campos y poblados de las tribus vecinas para robar caballos. Un patrón similar de robo de ganado continúa en la actualidad en África del este, entre tribus como los kuria (Fleischer, 2000). En esos casos, la parte que comienza el robo puede esperar reciprocidad (un saqueo en su propio poblado) o algo peor. Los kuria persiguen a los ladrones de ganado y los matan. Todavía se trata de reciprocidad, gobernada por la máxima del "ojo por ojo, diente por diente".

Una forma de reducir la tensión en situaciones de reciprocidad negativa potencial es involucrarse en el "comercio silencioso". Un ejemplo de éste es el que se efectúa entre los forrajeros "pigmeos" mbuti, de la selva ecuatorial africana, y sus vecinos horticultores. Durante sus intercambios no hay contacto personal. Un cazador mbuti coloca la presa, miel u otro producto de la selva en un sitio acostumbrado. Los pobladores lo recolectan y dejan cultivos a cambio. Con frecuencia, las partes negocian en silencio. Si uno siente que el recíproco es insuficiente, simplemente lo

reciprocidad equilibrada
Punto medio en el *continuo de reciprocidad*, entre generalizada y negativa.

reciprocidad negativa
Intercambios potencialmente hostiles entre extraños.



FIGURA 7.4 Ubicación de los san, incluidos los ju/'hoansi.

deja en el sitio de comercio. Si la otra parte quiere seguir negociando, lo aumentará.

Coexistencia de principios de intercambio

Actualmente, en Estados Unidos el principio de mercado gobierna la mayoría de los intercambios, desde la venta de los medios de producción hasta la de los bienes al consumidor. También se da la redistribución. Parte del dinero de los impuestos se dirige a apoyar al gobierno, pero otra parte también regresa al pueblo en la forma de servicios sociales, educación, atención a la salud y construcción de caminos. También se tienen intercambios recíprocos. La reciprocidad generalizada caracteriza la relación entre padres e hijos. Sin embargo, incluso aquí la mentalidad de mercado dominante sale a la superficie en comentarios acerca del alto costo de criar a los hijos y en el enunciado estereotípico del padre molesto: “te dimos todo lo que el dinero podía comprar”.

potlatch
Evento festivo de la costa del Pacífico del norte de Norteamérica



FIGURA 7.5 Ubicación de grupos que practican potlatch.

Los intercambios de regalos, tarjetas e invitaciones ejemplifican la reciprocidad, por lo general equilibrada. Todos han escuchado afirmaciones como “nos invitaron a la boda de su hija, así que cuando se casen los nuestros, tendremos que invitarlos” y “vinieron a cenar tres veces y ellos todavía no nos invitan; no creo que debamos convidarlos de nuevo hasta que lo hagan”. Tal equilibrio preciso de la reciprocidad estaría fuera de lugar en una banda forrajera, donde los recursos son comunales (comunes a todos) y el diario compartir basado en la reciprocidad generalizada es un ingrediente esencial de la vida social y la sobrevivencia.

POTLATCH

Una de las prácticas culturales más ampliamente estudiada por la etnografía es el **potlatch**, un evento festivo dentro de un sistema de intercambio regional entre tribus de la costa del Pacífico del norte de Norteamérica, incluidos los salish y kwakiutl de Washington y Columbia Británica, y los tsimshian de Alaska (figura 7.5). Algunas tribus todavía practican el potlatch, en ocasiones como conmemoración para los muertos (Kan, 1986, 1989). En los eventos que asisten los miembros de sus comunidades, los patrocinadores del potlatch tradicionalmente regalan alimentos, mantas, piezas de cobre u otros artículos. A cambio de esto, ellos consiguen prestigio. Dar un potlatch mejora la reputación de quien lo otorga. El prestigio aumenta con la fastuosidad del potlatch, es decir, el valor de los bienes que se dan en él.

Las tribus que hacen potlatch fueron forrajeras, pero de un tipo único. Eran sedentarias y tenían jefes. Poseían acceso a una gran variedad de recursos terrestres y marinos. Entre los alimentos más importantes figuraban: salmón, arenque, pez vela, moras, cabras monteses, focas y marsopas (Piddocke, 1969).

De acuerdo con la teoría económica clásica, el motivo de ganancia es universal, con la meta de maximizar los beneficios materiales. ¿Cómo, entonces, uno explica el potlatch, en el que se entrega riqueza sustancial (e incluso se destruye)? Los misioneros cristianos consideraron el potlatch como derrochador y contrario a la ética de trabajo protestante. Hacia 1885, bajo la presión de agentes indígenas, los misioneros, y los indígenas conversos al cristianismo, tanto de Canadá como de Estados Unidos, consideraron ilegal el potlatch. Entre 1885 y 1951 la costumbre se realizó de manera clandestina. Hacia 1951, ambos países eliminaron discretamente de los libros las leyes antipotlatch (Miller, s/f).

Algunos estudiosos se ciñen a tal visión del potlatch como un caso clásico de comportamiento económicamente derrochador. El econo-

mista y comentarista social Thorstein Veblen citó al potlatch como un ejemplo de consumo conspicuo en su famoso libro titulado *Teoría de la clase ociosa* (1934), al afirmar que aquél se basaba en un impulso económicamente irracional en busca de prestigio. Esta interpretación resaltó la exuberancia y supuesto derroche, en especial de los festejos kwakiutl, para apoyar la afirmación de que, en algunas sociedades, la gente se afana por maximizar el prestigio a costa de su bienestar material. Interpretación que ha sido cuestionada.

La antropología ecológica, también conocida como *ecología cultural*, es una escuela teórica en antropología que trata de interpretar las prácticas culturales, como el potlatch, en términos de su papel a largo plazo para ayudar a los humanos a adaptarse a sus ambientes. Una interpretación diferente del potlatch la ofrecen los antropólogos ecológicos Wayne Suttles (1960) y Andrew Vayda (1961/1968), estudiosos ven el potlatch no en términos de su aparente derroche, sino por su papel a largo plazo como un mecanismo de adaptación cultural. Esta visión no sólo ayuda a comprender el potlatch; también cobra valor comparativo porque ayuda a entender patrones similares de festines de prodigalidad en muchas otras partes del mundo. He aquí la interpretación ecológica: *costumbres como el potlatch son adaptaciones culturales a periodos alternativos de abundancia y escasez local*.

¿Cómo funciona? El ambiente natural global de la costa del Pacífico del norte es favorable, pero los recursos fluctúan año con año y de lugar a lugar. El salmón y el arenque no son igualmente abundantes todo el año en una localidad dada. Un poblado puede tener un buen año mientras que otro experimenta uno malo. Más tarde esta suerte se invierte. En tal contexto, el ciclo potlatch de los kwakiutl y salish adquiere valor adaptativo, y el potlatch no es una muestra competitiva que no reditúe beneficios materiales.

Un poblado que goza de un año especialmente bueno alcanza superávit de artículos de subsistencia, que podría comerciar por artículos de riqueza más duraderos, como mantas, canoas o piezas de cobre. La riqueza, a su vez, al distribuirse, puede convertirse en prestigio. A los miembros de muchos poblados se les invita a algún potlatch y regresan a casa con los recursos que les dan. De esta forma, el potlatch vincula poblados en una economía regional, un sistema de intercambio que distribuye alimentos y riqueza de las comunidades prósperas a las necesitadas. A cambio, los patrocinadores del potlatch y sus poblados obtienen prestigio. La decisión del potlatch está determinada por la salud de la economía local. Si existe superávit de subsistencias, y por tanto una acumulación de riqueza durante los años buenos, un poblado podría costear un potlatch para convertir sus alimentos y riqueza en prestigio.

A largo plazo, el valor de adaptación del festival intercomunitario era evidente cuando un poblado próspero enfrentaba una racha de mala suerte. Sus pobladores comenzaban a aceptar invitaciones a potlatchs en poblados a los que les fue mejor. El cuadro se invertía cuando el temporalmente rico se convertía en el temporalmente pobre, y viceversa. El recién necesitado aceptaba





La fotografía histórica (arriba) muestra la pila de mantas a regalar en un potlatch kwakiutl. El hombre en primer plano pronuncia un discurso para elogiar la generosidad del anfitrión del potlatch. En el contexto de un potlatch de los tiempos modernos, el viaje en canoa (abajo) se incorporó como una celebración de la sanación, la esperanza, la felicidad y la hospitalidad. El viaje anual comenzó con nueve canoas de remos hacia Seattle en 1989. Continúa en la actualidad con más de 60 canoas y 40 000 participantes. El viaje honra una larga historia de transporte y comercio de las tribus salish costeras, cuyo potlatch se estudia en este texto.

comida y artículos de riqueza; experimentaba ansiedad por recibir en lugar de otorgar regalos, y por tanto renunciaba a parte del prestigio acumulado. Aguardaba a que su suerte cambiara con el tiempo para recuperar sus recursos y obtener nuevamente su prestigio.

El potlatch vinculaba, en una alianza regional y red de intercambio, a grupos locales a lo largo de la costa del Pacífico del norte. El potlatch y el intercambio entre poblados tuvo funciones adaptativas, sin importar las motivaciones de los participantes individuales. Los antropólogos que resaltan la rivalidad en busca de prestigio no estaban equivocados. Simplemente enfatizaban las motivaciones a costa de un análisis de sistemas económicos y ecológicos.

El uso de festejos para adquirir reputaciones individuales y comunitarias, y para redistribuir riqueza, no es particular de poblaciones de la costa del Pacífico del norte. Tales festejos competitivos son ampliamente característicos de los productores de alimentos no industriales. Pero, entre la mayoría de los forrajeros, quienes viven, recuerde, en áreas marginales, los recursos son demasiado magros para propiciar el derroche en tal nivel. En dichas sociedades, prevalece más el compartir que la competencia.

Como muchas otras prácticas culturales que llamaron la atención antropológica, el potlatch no existe, ni se verificó, separado de eventos mundiales más grandes. Por ejemplo, dentro de la expansión de la economía capitalista mundial del siglo XIX, las tribus que practicaban potlatch, en particular los kwakiutl, comenzaron a comerciar con los europeos (piel por mantas, por ejemplo). Como resultado, aumentó su riqueza. De manera simultánea murió una enorme proporción de la población kwakiult por enfermedades que les contagiaron los europeos. Como resultado, el aumento en riqueza del comercio fluyó hacia una población drásticamente reducida. Con muchos de los patrocinadores tradicionales muertos (como los jefes y sus familias), los kwakiutl extendieron el derecho a dar un potlatch a toda la población. Esto estimuló una competencia muy intensa por prestigio. Tras el comercio, el aumento en la riqueza y la reducción de la población, los kwakiutl también comenzaron a convertir la riqueza en prestigio al destruir los artículos de riqueza como mantas, piezas de cobre y casas (Vayda, 1961/1968). Las mantas y las casas podían quemarse, y el cobre podía enterrarse en el mar. Aquí, con un aumento dramático de la riqueza y una reducción drástica de la población, el potlatch de los kwakiutl cambió su naturaleza. Se volvió mucho más destructivo de lo que había sido anteriormente y el potlatch continuó entre las tribus a las que menos afectó el comercio y la enfermedad.

En cualquier caso, note que el potlatch también sirvió para evitar el desarrollo de estratificación socioeconómica, y un sistema de clases sociales. La renuncia o destrucción de la riqueza se convirtió en un artículo no material: prestigio. Bajo el capitalismo, se reinvierten las ganancias (en lugar de quemar el dinero), con la esperanza de conseguir una ganancia adicional. Sin embargo, las tribus de potlatch estaban contentas con renunciar a sus superávits en lugar de usarlos para ampliar la distancia social entre ellos y los miembros de sus tribus amigas.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Las estrategias adaptativas de Cohen incluyen forrajeo (caza y recolección), horticultura, agricultura, pastoreo e industrialismo. El forrajeo fue la única estrategia adaptativa humana hasta la llegada de la producción de alimentos (agricultura y pastoreo) hace 10 000 años. La producción de alimentos eventualmente sustituyó el forrajeo en la mayoría de los lugares. Casi todos los forrajeros modernos tienen al menos cierta dependencia de la producción de alimentos o de los productores de alimentos.

2. La horticultura y la agricultura se encuentran en extremos opuestos de un continuo basado en intensidad y continuidad del trabajo y el uso de la tierra. La horticultura no ocupa la tierra o la mano de obra de manera intensiva. Los horticultores cultivan un terreno durante uno o dos años y

luego lo abandonan. Más adelante en el continuo, la horticultura se vuelve más intensiva, pero siempre hay un periodo de barbecho. Los agricultores cultivan continuamente la misma parcela y usan mano de obra intensivamente. Emplean uno o más de los siguientes: irrigación, terrazas y animales domésticos como medio de producción y abono.

3. La estrategia de pastoreo es mixta. Los pastores nómadas comercian con cultivadores. Parte de una población pastora trashumante cultiva mientras otra parte lleva los rebaños a pastar. Excepto por algunos peruanos y los navajo, que son pastores recientes, el Nuevo Mundo carece de pastores nativos.

4. La antropología económica es el estudio transcultural de los sistemas de producción, distribución y consumo. En las sociedades no industriales, prevalece un modo de producción basado en el parentesco. Uno adquiere derechos a los recursos y mano de obra a través de la membrecía en grupos sociales, no de manera impersonal a través de la compra y la venta. En diversos contextos, el trabajo es una expresión más de las relaciones sociales.

5. La economía se define como la ciencia que asigna medios escasos entre fines alternativos. Los economistas occidentales suponen que la noción de escasez es universal, aunque no lo es, y que, al tomar decisiones, la gente lucha por maximizar la ganancia personal. De hecho, en las sociedades no industriales, así como en la nuestra, la gente con frecuencia maximiza valores distintos a la ganancia individual.

6. En las sociedades no industriales, la gente invierte en fondos de subsistencia, reposición, sociales y ceremoniales. Los Estados agregan un fondo de renta: las personas deben compartir sus productos con los superiores sociales. En los Estados, la obligación de pagar renta con frecuencia se vuelve prioritaria.

7. Además de la producción, los antropólogos económicos estudian y comparan los sistemas de intercambio. Los tres principios del intercambio son el principio de mercado, la redistribución y la reciprocidad. El principio de mercado, que se basa en la oferta y la demanda y el motivo de ganancia, domina en los Estados. Con la redistribución, los bienes se juntan en una plaza central, pero algunos de ellos eventualmente se regresan, o redistribuyen, a las personas. La reciprocidad gobierna los intercambios entre iguales sociales. Es el modo característico del intercambio entre forrajeros y horticultores. Reciprocidad, redistribución y principio de mercado pueden coexistir en una sociedad, pero el principal modo de intercambio es aquel que asigna los medios de producción.

8. Los patrones de festejo e intercambios de riquezas entre poblaciones son comunes entre los productores de alimentos no industriales, como entre las culturas que realizan potlatch en la costa del Pacífico norte de Norteamérica. Tales sistemas ayudan a equilibrar la disponibilidad de recursos a través del tiempo.

Términos clave

agricultura 180
banda 178
campesino 191
continuo de cultivo 181
continuo de reciprocidad 194
correlación 178
economía 186
economizar 190
estrategia adaptativa 175
horticultura 180
medios (o factores) de producción 188
modo de producción 186
nomadismo, pastoral o de pastoreo 185
pastoreo 185
potlatch 196
principio de mercado 191
reciprocidad 194
reciprocidad equilibrada 195
reciprocidad generalizada 194
reciprocidad negativa 195
redistribución 191
trashumancia 186

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. Las tipologías, como las *estrategias adaptativas* de Yehudi Cohen, son herramientas de análisis útiles porque:
   a) Prueban que existen relaciones causales entre variables económicas y culturales.
   b) Sugieren correlaciones; esto es: asociación o covariación entre dos o más variables, como variables económicas y culturales.
   c) Sugieren que los sistemas económicos son una mejor forma de categorizar a las sociedades que el apoyo en patrones culturales.

d) Son categorías de importancia predictiva cuando se analizan en modelos computarizados.
e) Se han vuelto un lenguaje común entre todos los antropólogos.

2. De los siguientes enunciados acerca del forrajeo indique cuál es falso.
a) Las sociedades forrajeras se caracterizan por agricultura a gran escala.
b) Todas las sociedades forrajeras modernas dependen en cierta medida de la ayuda gubernamental.
c) Todas las sociedades forrajeras modernas mantienen contacto con otras sociedades no forrajeras.
d) Muchos forrajeros han incorporado fácilmente tecnología moderna, como rifles y motocicletas de nieve, en sus actividades de subsistencia.
e) Todas las sociedades forrajeras modernas viven en estados-nación.

3. De los siguientes sistemas indique cuál se asocia con el cultivo hortícola.
a) Uso intensivo de tierra y mano de obra humana.
b) Empleo de irrigación y terrazas.
c) Uso de animales de carga.
d) Ciclos periódicos de cultivo y barbecho.
e) Ubicación en áreas áridas.

4. De los siguientes enunciados acerca de la horticultura señale el verdadero.
a) Por lo general promueve la vida en las ciudades.
b) Generalmente conduce a la destrucción del suelo mediante el uso excesivo.
c) Permite formar poblados permanentes.
d) Requiere más mano de obra que la agricultura.
e) Por lo general se asocia con sociedades a nivel estado.

5. De los siguientes factores clave, indique cuál distingue la agricultura de la horticultura. Los agricultores:
a) Limpian un trozo de tierra que quieren usar al cortar árboles y prender fuego al pasto.
b) Usan intensa y continuamente sus tierras.
c) Por lo general tienen mucho más tiempo de ocio a su disposición que los forrajeros.
d) Deben ser nómadas para sacar plena ventaja de su tierra.
e) Subsisten con una dieta más nutritiva que los horticultores.

6. De los siguientes tipos económicos básicos indique el que no se encuentra en las sociedades no industriales
a) Forrajeo.
b) Agricultura.
c) Horticultura.
d) Hidroponia.
e) Pastoreo.

7. De los siguientes aspectos señale el que está presente en todas las estrategias adaptativas.
a) Trashumancia.
b) División del trabajo con base al género.
c) Énfasis en la tecnología.
d) Domesticación de animales para alimento.
e) Fuerte correlación positiva entre la importancia del parentesco y la complejidad de la tecnología de subsistencia.

8. La alienación económica en las sociedades industriales se presenta como resultado de:
a) Separación del producto del trabajo personal.
b) Pérdida de tierra.
c) Subcultura de la pobreza.
d) Reciprocidad negativa.
e) Descontento debido a baja paga.

9. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de la reciprocidad generalizada es verdadero?
a) Se caracteriza por el regreso inmediato del objeto intercambiado.
b) Por lo general se desarrolla después de la redistribución, pero antes que el principio del mercado.
c) Es la forma característica de intercambio en las sociedades igualitarias.
d) Desaparece con el origen del Estado.
e) Está ejemplificado por el comercio silencioso.

10. De las siguientes concepciones señale la que inhibe la estratificación.
a) Endogamia de clase.
b) Nociones de pureza y contaminación de casta.
c) Monopolio en el uso legítimo de la fuerza.
d) Redistribución ceremonial de los bienes materiales.
e) Control sobre la ideología por las élites.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. En las sociedades no industriales, prevalece un modo de producción ____________________.
2. La forma en que se organizan las relaciones sociales de una sociedad para producir el trabajo necesario para generar las necesidades de subsistencia y energía de la sociedad se conoce como _______________

________________________. Los ____________________________ se refieren a los principales recursos productivos de la sociedad, como la tierra, la mano de obra, la tecnología y el capital.

3. Los economistas tienden a suponer que los productores y distribuidores toman decisiones racionalmente al usar el motivo de ____________. Sin embargo, los antropólogos saben que este motivo no es universal.

4. Cuando un granjero cede el 20% de su cosecha a un terrateniente, contribuye a su fondo de ________________________.

5. El ___________ es un evento festivo dentro de un sistema de intercambio regional entre tribus de la costa del Pacífico del norte de Norteamérica. Los antropólogos _______________ interpretan este evento como una adaptación cultural a periodos alternativos de abundancia y escasez locales, y rechazan la creencia de que ello ilustra un comportamiento económicamente derrochador e irracional.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. Cuando se consideran los temas de “naturaleza humana”, ¿por qué debe recordarse que la banda igualitaria fue una forma básica de vida social humana durante la mayor parte de la historia de la humanidad?
2. La agricultura intensiva tiene efectos significativos sobre las relaciones sociales y ambientales. ¿Cuáles son algunos de estos efectos? ¿Son buenos o malos?
3. ¿Qué se entiende cuando los antropólogos describen los sistemas económicos no industriales como “incrustados” en la sociedad?
4. ¿Cuáles son sus medios escasos? ¿Cómo toma decisiones para asignarlos?
5. Proporcione ejemplos de sus propios intercambios en diferentes grados de reciprocidad. ¿Por qué los antropólogos están interesados en el estudio del intercambio a través de las culturas?

Opción múltiple: 1. (*b*); 2. (A); 3. (*d*); 4. (*c*); 5. (*b*); 6. (*d*); 7. (*b*); 8. (*a*); 9. (*c*); 10. (*d*); **Llene el espacio:** 1. basada en parentesco; 2. modo de producción, medios de producción; 3. ganancia; 4. renta; 5. potlatch, ecológicos.

Lecturas adicionales sugeridas

Bates, D. G.
2005 *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture, and Politics*, 3a. ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon. Discusión reciente sobre las diferentes estrategias adaptativas y sus correlatos políticos.

Cohen, Y.
1974 *Man in Adaptation: The Cultural Present*, 2a. ed. Chicago: Aldine. Presenta la tipología económica de las estrategias adaptativas de Cohen y las usa para organizar un valioso conjunto de ensayos acerca de la cultura y la adaptación.

Lee, R. B.
2003 *The Dobe Ju/'hoansi*, 3a. ed. Belmont, CA: Wadsworth. Estudio de los conocidos forrajeros san, por uno de sus principales etnógrafos.

Lee, R. B., y R. H. Daly
1999 *The Cambridge Encyclopedia of Hunters y Gatherers*. New York: Cambridge University Press. Obra de referencia indispensable acerca de los forrajeros.

Sahlins, M. D.
2004 *Stone Age Economics*. New York: Routledge. Reimpresión de un clásico, con un nuevo prefacio.

Salzman, P. C.
2004 *Pastoralists: Equality, Hierarchy, and the State*. Boulder, CO: Westview. Lo que se puede aprender de los pastores en torno a la igualdad, libertad y democracia.

- ¿Qué tipos de sistemas políticos han existido a nivel mundial y cuáles son sus correlatos sociales y económicos?
- ¿Cómo difiere el estado de otras formas de organización política?
- ¿Qué es el control social y cómo se establece y mantiene en diversas sociedades?



Las sociedades organizadas en Estados cuentan con instituciones gubernamentales formales, como el Reichstag (parlamento) alemán en Berlín, el cual podemos observar en la fotografía en un típico día de trabajo.

8 Sistemas políticos



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

Probablemente usted haya escuchado la expresión "el gran hombre del campus" (GHC) que se usa para describir a un colegial que es muy reconocido y/o popular. En la dirección web www.ehow.com/how_2112834_be-big-man-campus.html se ofrecen consejos acerca de cómo convertirse en un GHC. De acuerdo con dicho sitio, los atributos útiles incluyen muchos amigos, un buen carro, un guardarropa de moda, una sonrisa agradable, estar vinculado con los deportes y tener sentido del humor. En antropología, el término "gran hombre" posee un significado diferente, aunque relacionado. Muchas culturas indígenas del Pacífico sur cuentan con un tipo de figura política que los antropólogos llaman el "gran hombre". Tal líder logra su estatus mediante trabajo duro y acumula riqueza a través de cerdos y otras riquezas nativas. Las características que distinguen al gran hombre de sus compañeros, y le permiten atraer seguidores leales (o más bien muchos amigos), incluyen riqueza, generosidad, elocuencia, aptitud física, valor y poderes sobrenaturales. Quienes se convierten en grandes hombres lo logran debido a sus personalidades, más que por haber heredado su riqueza o posición.

En una nación moderna como Estados Unidos ¿los factores que constituyen a un gran hombre exitoso (o un GHC, en este caso) contribuyen a su éxito político? Aunque los hombres públicos estadounidenses con frecuencia usan su propia riqueza, heredada o creada, para financiar las campañas, también solicitan mano de obra y aportaciones monetarias (en lugar de cerdos) a sus seguidores. Y, como los grandes hombres, los políticos estadounidenses exitosos tratan de ser generosos con sus seguidores. Tal retribución puede tomar la forma de una noche en la recámara de Lincoln, un puesto diplomático, una invitación a una cena estratégica, o un apoyo sustancial a un área particular del país. Los grandes hombres tribales reúnen riqueza y luego regalan cerdos. Los políticos estadounidenses exitosos también reparten o donan la carne del "puerco".

Como con el caso del gran hombre, la elocuencia y las habilidades en la comunicación contribuyen al éxito político (por ejemplo, Barack Obama, Bill Clinton y Ronald Reagan), aunque la falta de tales habilidades no necesariamente resulta fatal (por ejemplo, cualquiera de los presidentes Bush). ¿Y qué hay de la apariencia física: el cabello, la altura, la salud (e incluso una sonrisa agradable)? Ciertamente son ventajas políticas. El valor, como lo demuestra un servicio militar distinguido, puede ayudar a las carreras políticas, sin embargo no es necesariamente requerido. Tampoco es garantía de éxito. Simplemente pregunte a John McCain, John Kerry o Wesley Clark. ¿Poderes sobrenaturales? Los candidatos que se proclaman como ateos son tan raros como los que se autoproclaman como brujos. Casi todos los candidatos políticos afirman pertenecer a una religión importante. Algunos incluso presentan sus políticas como propuestas de una voluntad divina.

Sin embargo, la política contemporánea no se trata sólo de la personalidad, como sí lo era en los sistemas del gran hombre. Vivimos en un estado organizado, en una sociedad estratificada con riqueza, poder y privilegios heredados, todos los cuales tienen implicaciones políticas. Como es típico de los estados, la herencia y las conexiones de parentesco juegan un papel importante en el éxito político. Sólo piense en los Kennedy, Bush, Gore, Clinton y Dole.

¿QUÉ ES "LO POLÍTICO"?

Los antropólogos y politólogos comparten un interés en los sistemas y organizaciones políticos, pero el enfoque antropológico es global y comparativo, e incluye tanto a estados, sociedades sin estado y estados nacionales que comúnmente son estudiados por los científicos sociales. Los estudios antropológicos re-



El 29 de agosto de 2009, en la ciudad de Nueva York, seguidores de la Reforma de Atención a la Salud manifestaron públicamente su opinión. Es frecuente que los ciudadanos hagan uso de la acción colectiva para incidir en la política pública. ¿En alguna ocasión usted ha influido en la política pública?

velan una variación sustancial en el poder (formal e informal), la autoridad y los sistemas legales en diferentes sociedades y comunidades. (El poder es la capacidad de ejercer la voluntad propia sobre los demás; la autoridad es el uso socialmente aprobado del poder. Vea Cheater, ed., 1999; Gledhill, 2000; Kurtz, 2001; Wolf con Silverman, 2001.)

Al reconocer que la organización política en ocasiones sólo es un aspecto de la organización social, Morton Fried ofreció la siguiente definición:

> La organización política abarca aquellos aspectos de la organización social que se relacionan específicamente con los individuos o grupos que gestionan los asuntos de la política pública o buscan controlar los compromisos o actividades de dichos individuos o grupos. (Fried, 1967, pp. 20-21)

Ciertamente, esta definición encaja con Estados Unidos contemporáneo. Bajo "los individuos o grupos que gestionan los asuntos de la política pública" se encuentran los gobiernos federal, estatal (provincial) y local (municipal). En quienes buscan controlar las actividades de los grupos que gestionan la política pública se incluyen grupos de interés como los partidos políticos, los sindicatos, las corporaciones, los consumidores, los activistas, los comités de acción, los grupos religiosos y las organizaciones no gubernamentales (ONG).

La definición de Fried es menos compatible con las sociedades que carecen de estados, donde con frecuencia es difícil detectar alguna "política pública". Por tal razón, es preferible hablar de la organización *socio*política al discutir la regulación o gestión de las interrelaciones entre los grupos y sus representantes. En un sentido general, la regulación es el proceso que garantiza que las variables permanezcan dentro de sus rangos normales, a la par que corrige desviaciones de la norma y, en consecuencia, mantiene la integridad de un sistema. En el caso de la regulación política, ésta incluye aspectos como la toma de decisiones, el control social y la resolución de conflictos. El estudio de la regulación política dirige la atención hacia quienes toman decisiones y resuelven conflictos (¿existen líderes formales?).

Los estudios etnográficos y arqueológicos en cientos de lugares revelan muchas correlaciones entre la economía y la organización social y política.

TIPOS Y TENDENCIAS

Hace décadas, el antropólogo Elman Service (1962) mencionó cuatro tipos, o niveles, de organización política: banda, tribu, cacicazgo y Estado. En la actualidad, ninguna de dichas entidades u organizaciones políticas puede estudiarse como una forma independiente de organización política, pues todas existen dentro de los estados nacionales y se encuentran sujetas al control estatal. Hay evidencia arqueológica de bandas, tribus y cacicazgos tempranos que existieron antes de la aparición de los primeros Estados. Sin embargo, dado que la antropología nació mucho después que el origen del Estado, los antropólogos nunca han podido observar una banda, tribu o cacicazgo "en persona", fuera de la influencia de algún Estado. Todas las bandas, tribus y cacicazgos conocidos a través de la etnografía han sido encontrados dentro de las fronteras de un Estado. Sin embargo, puede haber líderes políticos locales (por ejemplo, jefes de poblados) y figuras regionales (por ejemplo, jefes) del tipo que se discutirá en el presente capítulo, pero todos existen y funcionan dentro del contexto de la organización estatal.

Una *banda* se refiere a un pequeño grupo *basado en el parentesco* (todos los miembros se relacionan entre sí por parentesco o lazos matrimoniales) que se encuentra entre los forrajeros. Las **tribus** tienen economías que se basan en la producción de alimentos de manera no intensiva (horticultura y pastoreo). Al vivir en villas y organizarse en grupos de parentesco basados en la ascendencia común (clanes y linajes), las tribus carecen de un gobierno formal y no tienen medios confiables para reforzar las decisiones políticas. El *cacicazgo* se refiere a una forma de organización sociopolítica intermedia entre la tribu y el Estado. En los cacicazgos las relaciones sociales se basan principalmente en el parentesco, el matrimonio, la ascendencia, la edad, la generación y el género, tal como en las bandas y tribus. Aunque los cacicazgos se basaron en el parentesco, hay diferencias significativas en el acceso a los recursos (algunas personas poseen más riqueza, prestigio y poder que otras) y una estructura política permanente. El Estado es una forma de organización sociopolítica basada en una estructura gubernamental formal y estratificación socioeconómica.

tribu
Sociedad productora de alimentos con estructura política rudimentaria.



Entre los forrajeros tropicales, las mujeres realizan una importante aportación económica mediante la recolección, como sucede entre los san de Namibia. ¿Qué evidencia observa en esta fotografía de que los forrajeros contemporáneos participan en el sistema mundial moderno?

Las cuatro etiquetas de la tipología de Service son demasiado simples para explicar la diversidad y complejidad políticas que se han estudiado desde la arqueología y la etnografía. Se verá, por ejemplo, que las tribus han variado ampliamente en sus sistemas e instituciones políticas. No obstante, la tipología de Service resalta algunos contrastes significativos en organización política, especialmente los que existen entre estados y sociedades que carecen de ellos. Por ejemplo, en las bandas y tribus, a diferencia de los estados, que cuentan con gobiernos claramente visibles, la organización política no sobresale como algo separado y distinto del orden social total. En las bandas y tribus es difícil distinguir entre un acto o evento político y uno meramente social.

La clasificación de Service "banda", "tribu", "cacicazgo" y "Estado" alude a categorías o tipos dentro de una *tipología sociopolítica*. Dichos tipos se correlacionan con las estrategias adaptativas (tipología económica) que se estudian en el capítulo "Ganarse la vida". Por consiguiente, los forrajeros (un tipo económico) tienden a organizarse en bandas (un tipo sociopolítico). De igual modo, muchos horticultores y pastores viven en sociedades tribales (o, más simplemente, tribus). Aunque la mayoría de los cacicazgos se basan en economías agrícolas, el pastoreo era relevante en algunos cacicazgos de Medio Oriente. Los estados no industriales por lo general descansan sobre una base agrícola.

La producción de alimentos generó poblaciones más grandes y densas, y economías más complejas que la de los forrajeros. También surgieron problemas de regulación, que dieron lugar a relaciones y vinculaciones de mayor complejidad. Muchas tendencias sociopolíticas reflejan las crecientes demandas reguladoras asociadas con la producción de alimentos. Los arqueólogos las han estudiado a través del tiempo, y los antropólogos culturales las observaron entre grupos contemporáneos.

BANDAS Y TRIBUS

Este capítulo examina una serie de sociedades con diferentes sistemas políticos. Para cada una se abordará un conjunto común de preguntas. ¿Qué tipos de grupos sociales tiene la sociedad? ¿Cómo se afilia la gente a dichos grupos? ¿Cómo se vinculan los grupos con otros más grandes? ¿Cómo los grupos se representan mutuamente? ¿Cómo se regulan sus relaciones internas y externas? Para responder tales preguntas, se comenzará con las formas de organización en bandas y tribus, y luego se revisarán los cacicazgos y estados.

Bandas forrajeras

Los cazadores-recolectores modernos no deben verse como representantes de personas de la edad de piedra, todas ellas recolectoras. ¿Cuánto pueden decirnos los forrajeros contemporáneos y recientes acerca de las relaciones económicas y sociales que caracterizaron a la humanidad antes de la etapa de producción de alimentos? Los forrajeros modernos, después de todo, viven en estados nacionales y en un mundo interconectado. Durante generaciones, los pigmeos del Congo han compartido un mundo social e intercambios económicos con sus vecinos, que son cultivadores. Todos los forrajeros comercian ahora con productores de alimentos. Parte del consumo de la mayoría de los cazadores-recolectores contemporáneos se da gracias al apoyo de los gobiernos y misioneros.

Los san

En el capítulo "Ganarse la vida" se vio cómo las políticas del gobierno de Botswana afectaron a los basarwa san, a quienes se reubicó al convertir sus tierras ancestrales en una reserva de la vida salvaje (Motseta, 2006). El gobierno de Botswana no es el primero en implementar políticas y sistemas que afectan a los basarwa san. Durante 2 000 años, los hablantes bantú (granjeros y pastores) y los europeos han influido en los hablantes san ("bosquimanos") del sur de África. Edwin Wilmsen (1989) argumenta que a muchos san descendientes de pastores se les empujó a vivir en el desierto debido a condiciones de pobreza y opresión. Él ve a los san de hoy como una subclase rural en un sistema político y económico más grande dominado por productores de alimentos europeos y bantúes. Como resultado de dicho sistema, muchos san ahora cuidan ganado para los bantúes más ricos en lugar de recolectar de manera independiente. También domesticaron animales, lo que indica un movimiento que los alejó de su estilo de vida recolector.

Susan Kent (1992, 1996) destacó una tendencia a estereotipar a los forrajeros, que a la par los amenaza. Éstos han sido tildados de aislados y primitivos supervivientes de la edad de piedra. Un nuevo estereotipo los concibe como gente necesitada de cultura confinada en la marginación por los estados, el colonialismo o los acontecimientos mundiales. Incluso si esta última concepción raya con frecuencia en la exageración, es probablemente más adecuada que la primera. Los forrajeros modernos difieren sustancialmente de los cazadores-recolectores prehistóricos.

Kent (1996) hizo hincapié en las variaciones entre los forrajeros, al centrarse en la diversidad temporal y espacial entre los san. La naturaleza de la vida san ha cambiado considerablemente desde las décadas de 1950 y 1960, cuando una serie de antropólogos de la Universidad de Harvard, en los que se incluye a Richard Lee, se embarcaron en un estudio sistemático de la vida en el Kalahari. Lee y otros estudiosos documentaron muchos de esos cambios en varias publicaciones (Lee, 1979, 1984, 2003; Silberbauer, 1981; Tanaka, 1980). Tal investigación longitudinal enfrenta variación temporal, mientras el trabajo de campo en muchas áreas san ha revelado variación espacial. Uno de los contrastes más significativos se halló entre los grupos establecidos (sedentarios) y los nómadas (Kent y Vierich, 1989). A pesar de que el sedentarismo se ha incrementado sustancialmente en años recientes, algunos grupos san (de las regiones ribereñas) ya habían sido sedentarios por generaciones. Otros, incluyendo a los Dobe Ju/'hoansi san estudiados por Lee (1984, 2003) y los Kutse san con los que Kent trabajó, han conservado su estilo de vida como cazadores-recolectores.

Los forrajeros modernos no son reliquias de la edad de piedra, fósiles vivientes, tribus perdidas o buenos salvajes. Sin embargo, en la medida en que el forrajeo ha sido la base de su subsistencia, los cazadores-recolectores contemporáneos y recientes muestran los vínculos entre una economía forrajera y otros aspectos de la sociedad y la cultura. Por ejemplo, los grupos san que todavía son móviles, o que lo fueron hasta hace poco tiempo, enfatizan la igualdad social, política y de género. Un sistema social basado en el parentesco, la reciprocidad y el compartir es apropiado para una economía con pocas personas y recursos limitados. La búsqueda nómada de plantas salvajes y animales tiende a desalentar los asentamientos permanentes, la acumulación de riqueza y las distinciones de estatus. En ese contexto, las familias y bandas han sido unidades sociales adaptativas. Las personas tienen que compartir carne cuando la consiguen; de otro modo se pudre.

Bandas forrajeras, pequeñas unidades sociales nómadas o seminómadas se reúnen estacionalmente cuando las familias nucleares que las componen se juntan. Las familias particulares en una banda varían año con año. El matrimonio y el

resolución de conflictos
Medios para arreglar disputas.

ley
Código legal de una sociedad estado, con procesos judiciales y vigilancia y control.

parentesco crean lazos entre los miembros de diferentes bandas. El comercio y las visitas también los vinculan. Los líderes de banda son líderes sólo de nombre. En tales sociedades igualitarias los tratos se celebran entre pares. En ocasiones éstos brindan consejo o toman decisiones, pero no puede forzar el que sus decisiones se cumplan.

Los inuit

Los aborígenes inuit (Hoebel, 1954, 1954/1968), otro grupo de forrajeros, ofrece un buen ejemplo de métodos para arreglar disputas —**resolución de conflictos**— en sociedades sin Estado. Todas las sociedades cuentan con mecanismos para resolver conflictos (de efectividad variable) junto con reglas o normas culturales acerca del comportamiento adecuado e inadecuado. Las *normas* son estándares o lineamientos culturales que permiten a los individuos distinguir entre el comportamiento adecuado y el inadecuado en una sociedad dada (N. Kottak, 2002). Mientras que las reglas y normas son universales culturales, sólo las sociedades-Estado, aquellas con gobiernos establecidos, cuentan con leyes formales que elaboran, proclaman y vigilan.

Los forrajeros carecen de **leyes** formales en el sentido de un código legal con procesos judiciales y vigilancia y control. La ausencia de ley no significa anarquía total. Como describe E. A. Hoebel (1954) en un estudio de la resolución de conflictos inuit, una población dispersa de unos 20 000 inuit abarca 9 500 kilómetros de la región ártica (figura 8.1). Los grupos sociales más significativos son la familia nuclear y la banda. Las relaciones personales vinculan a las familias y bandas. Algunas bandas tienen jefes y también hay chamanes (especialistas religiosos de tiempo parcial). Sin embargo, esas posiciones confieren poco poder a quienes las ocupan.

La caza y la pesca de los hombres son las principales actividades de subsistencia inuit. La diversidad y abundancia de los alimentos vegetales disponibles en las áreas más cálidas, donde es



FIGURA 8.1 Ubicación de los inuit.

importante la labor de recolección de las mujeres, no existe en el Ártico. Al viajar por tierra y mar en un ambiente hostil, los hombres inuit enfrentan más peligros que las mujeres. El papel masculino tradicional cobra su factura en vidas. Las mujeres adultas habrían superado sustancialmente en número a los varones sin el ocasional infanticidio (matar un bebé) femenino, permitido en la cultura inuit.

A pesar de ese crudo (y para muchos impensable) medio de regulación poblacional, todavía hay más mujeres adultas que varones. Esto permitió que algunos hombres tuvieran dos o tres esposas. La capacidad para sostener a más de una esposa confirió cierta cantidad de prestigio, pero también alentó la envidia. (*Prestigio* es la estima, respeto o aprobación de los actos o cualidades culturalmente valorados.) Si un hombre tomaba esposas adicionales sólo para mejorar su reputación, lo más probable es que un rival le robara una de ellas. La mayoría de las disputas ocurrían entre hombres y se originaban por las mujeres, ya sea por robárselas o por adulterio. Un hombre se consideraría agraviado si descubriese que su esposa tuvo relaciones sexuales sin su permiso.

Aunque la opinión pública no permitiría que el esposo ignorara el asunto, éste tenía muchas opciones. Una de ellas, matar al ladrón de esposas, en caso de éxito, seguramente uno de los parientes de su rival trataría de asesinarlo en venganza. Una disputa podía entonces generar una serie de asesinatos. En tal contexto no existía un gobierno que interviniera para detener tremenda *enemistad a muerte* (un odio sangriento entre familias). Otra opción para el esposo agraviado era retar a su rival a una batalla de canto. En un escenario público, los contendientes elaboraban cantos insultantes acerca de su rival. Al final de la contienda, la audiencia juzgaba a uno de ellos como el vencedor. No obstante, si ganaba el hombre al que le robaron la esposa, no había garantía de que ella regresara. Con frecuencia decidía permanecer con su raptor.

Los ladrones son comunes en las sociedades donde hay importantes contrastes de propiedad, como la estadounidense, pero son raros entre los forrajeros. Cada inuit tiene acceso a los recursos necesarios para sostenerse. Todo hombre puede cazar, pescar y fabricar las herramientas necesarias para su subsistencia. Toda mujer puede obtener los materiales necesarios para fabricar ropa, preparar alimentos y realizar labores domésticas. Los varones inuit incluso pueden cazar y pescar en los territorios de otros grupos locales. No hay noción de propiedad privada en cuanto al territorio o los animales. Sin embargo, ciertos objetos personales menores se asocian con una persona específica. En algunas sociedades, tales artículos incluyen cosas como flechas, una bolsa de tabaco, ropas y ornamentos personales. Una de las creencias más básicas de los inuit es que "todos los recursos naturales son libres o bienes comunes" (Hoebel, 1954/1968). En las sociedades organizadas en bandas no hay diferencias para acceder a los recursos estratégicos. Si las personas quieren algo de alguien más, lo piden, y por lo general se les entrega.

Cultivadores tribales

Como sucede con las bandas de forrajeros, en el mundo actual no existen tribus totalmente autónomas. Sin embargo, existen sociedades, por ejemplo, en Papúa Nueva Guinea y las selvas tropicales de América del Sur, en las que todavía operan principios tribales. Por lo general, las tribus mantienen una economía hortícola o de pastoreo, y están organizadas en aldeas y/o por membrecía en *grupos de ascendencia* (grupos de parentesco cuyos miembros descienden de un mismo ancestro). En las tribus no se da la estratificación socioeconómica, es decir, una estructura de clases, y un gobierno formal propio. Algunas tribus todavía realizan guerras a pequeña escala, en forma de incursiones entre aldeas. Las tribus cuentan con mecanismos reguladores más efectivos que los forrajeros; sin embargo, las sociedades tribales no cuentan con medios seguros para exigir el cumplimiento de las decisiones políticas. Los principales funcionarios reguladores son los jefes de la aldea, los "grandes hombres", líderes de grupos de ascendencia, concejos de las aldeas y líderes de asociaciones pantribales. Todas estas figuras y grupos poseen autoridad limitada.

Como los forrajeros, los horticultores tienden a ser igualitarios, aunque algunos tratan de manera diferente a los hombres y a las mujeres; la distribución de recursos, poder, prestigio y libertad personal es desigual entre géneros. Las aldeas hortícolas por lo general son pequeñas, con baja densidad poblacional, y el acceso a recursos estratégicos es abierto. La edad, el género y los rasgos personales determinan cuánto respeto recibe la gente y cuánto apoyo logra de los demás. Sin embargo, el igualitarismo disminuye conforme aumentan el tamaño de la aldea y la densidad poblacional. Las aldeas hortícolas por lo general tienen jefes tribales y rara vez, si acaso, jefas tribales.

El jefe de la aldea

Los yanomami (Chagnon, 1997) son nativos americanos que viven en el sur de Venezuela y en el área que colinda con Brasil. Su sociedad tribal cuenta con alrededor de 20 000 personas que se distribuyen entre 200 a 250 aldeas dispersas, cada una con una población entre 40 y 250 personas. Los yanomami son horticultores que también cazan y recolectan. Sus cultivos básicos son plátanos y llantén (un cultivo parecido al plá-

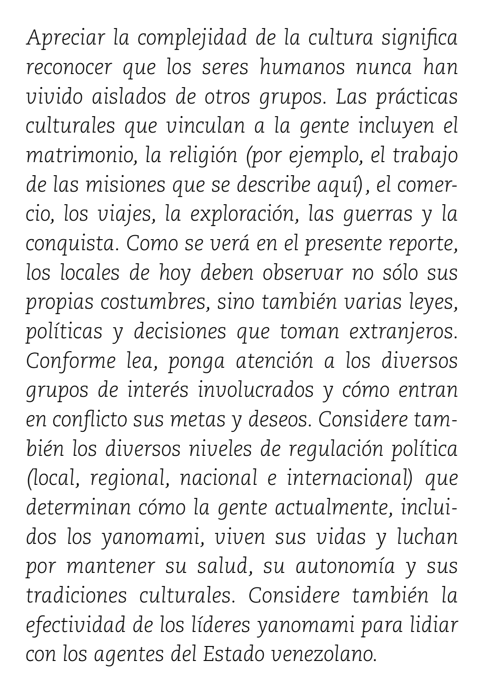



valorar la



DIVERSIDAD

Actualización yanomami: Venezuela se hace cargo, surgen problemas



Apreciar la complejidad de la cultura significa reconocer que los seres humanos nunca han vivido aislados de otros grupos. Las prácticas culturales que vinculan a la gente incluyen el matrimonio, la religión (por ejemplo, el trabajo de las misiones que se describe aquí), el comercio, los viajes, la exploración, las guerras y la conquista. Como se verá en el presente reporte, los locales de hoy deben observar no sólo sus propias costumbres, sino también varias leyes, políticas y decisiones que toman extranjeros. Conforme lea, ponga atención a los diversos grupos de interés involucrados y cómo entran en conflicto sus metas y deseos. Considere también los diversos niveles de regulación política (local, regional, nacional e internacional) que determinan cómo la gente actualmente, incluidos los yanomami, viven sus vidas y luchan por mantener su salud, su autonomía y sus tradiciones culturales. Considere también la efectividad de los líderes yanomami para lidiar con los agentes del Estado venezolano.

PUERTO AYACUCHO, Venezuela. Tres años después de que el presidente Hugo Chávez expulsara a los misioneros estadounidenses de la Amazonia venezolana, acusándolos de usar el proselitismo de tribus remotas para encubrir actos de espionaje, el resentimiento en esta zona se exacerbó por lo que algunos líderes tribales dicen fue negligencia oficial…

Algunos líderes de los yanomami, una de las tribus de pobladores de la selva más grande de América del Sur, dicen que, desde la expulsión de los misioneros en 2005, 50 personas en sus comunidades en la selva tropical del sur han muerto debido a los recurrentes recortes de medicamentos y de combustible, y al transporte inseguro para acudir a las instalaciones médicas que se ubican fuera de la jungla.

El gobierno de Chávez analiza dichas acusaciones y asigna, como nunca antes, mayor presupuesto a programas de bienestar para los yanomami. Este gasto es parte de un plan más amplio para asegurar mayor control militar y social sobre extensiones de la selva tropical esenciales para la soberanía de Venezuela.

En entrevistas recientes, funcionarios del gobierno chavista sostenían que los yanomami podían estar exagerando en sus afirmaciones para ganar más recursos públicos y menoscabar su autoridad en la Amazonia…

Las acusaciones de los yanomami arribaron en medio de una creciente preocupación en Venezuela por atender la salud de los indígenas, luego de que en agosto surgió un escándalo por una tibia respuesta oficial a una misteriosa enfermedad que mató a 38 indígenas warao en el noreste del país.

"Este gobierno hace un gran espectáculo al ayudar a los yanomami, pero la retórica es una cosa y la realidad otra", apunta Ramón González, de 49 años, líder yanomami de la villa de Yajanamateli, quien viajó recientemente a Puerto Ayacucho, capital del estado de Amazonas, para pedir a oficiales militares y médicos civiles que mejoren la atención a la salud.

"La verdad es que todavía se considera que las vidas de los yanomami carecen de valor alguno", dice González. "Los botes, los aviones, el dinero, todo es para los criollos, no para nosotros", dice, usando un término para los venezolanos no indígenas…

Alrededor de 26 000 yanomami viven en la selva tropical del Amazonas, en Venezuela y Brasil, donde subsisten como cazadores seminómadas y cultivadores de cosechas como mandioca y plátanos.

Todavía son susceptibles a afecciones para las cuales tienen defensas débiles, incluidas enfermedades respiratorias y cepas de malaria resistentes a los antibióticos. En Puerto Ayacucho se les puede ver vagando en las calles congestionadas de tráfico, vestidos con el moderno uniforme de playeras y pantalones bombachos, portando pequeños teléfonos celulares…

González y otros líderes yanomami proporcionaron los nombres de 50 personas, incluidos 22 niños, de los que aseguran murieron de afecciones como malaria y neumonía, después de que en 2005 los militares limitaron los vuelos civiles y misioneros a sus aldeas. Los militares sustituyeron las operaciones de los misioneros con sus propias flotillas de aviones pequeños y helicópteros, pero los críticos dicen que dichas misiones eran infrecuentes o poco efectivas.

tano). Entre los yanomami se localizan más grupos sociales significativos que en una sociedad forrajera.

Los yanomami tienen familias, aldeas y grupos de ascendencia. Estos últimos, que abarcan más de una aldea, son patrilineales (el linaje se rastrea sólo a través de los varones) y exógamos (la gente debe casarse con personas que pertenecen a grupos de ascendencia diferentes a los suyos). Sin embargo, las ramas locales de dos diferentes grupos de ascendencia pueden vivir en la misma aldea y casarse entre sí.

Como ocurre en muchas sociedades tribales que viven en aldeas, la única posición de lide-

Los líderes yanomami señalan que hicieron pública la lista después de mostrarla a oficiales sanitarios y militares y recibir una respuesta fría. "Nos dijeron que debíamos agradecer la ayuda que ya se nos proporcionaba", dice Eduardo Mejía, de 24 años, un líder yanomami de la villa de El Cejal.

"Los misioneros estuvieron en el Amazonas durante 50 años, y crearon poblaciones indígenas dependientes en algunos lugares, de modo que su retiro estaba destinado a tener efectos positivos y negativos", declara Carlos Botto, oficial ejecutivo de Caicet, un instituto de investigación gubernamental que se dedica a las enfermedades tropicales.

"Pero uno no puede olvidar que los yanomami y otros grupos indígenas aprendieron cómo ejercer presión sobre el gobierno para recibir comida u otros beneficios", apunta. "Esto no significa que no haya retos para suministrarles atención a la salud, pero se requiere precaución al hacer afirmaciones como éstas."

La disputa también llama la atención sobre un innovador proyecto gubernamental que se creó a finales de 2005, llamado Plan de Salud Yanomami. Con una plantilla de 46 personas, capacita a algunos yanomami para que sean trabajadores de la salud en sus aldeas, al mismo tiempo que envía médicos a la selva para proporcionar atención sanitaria en comunidades remotas.

"Tenemos 14 médicos en el equipo, 11 capacitados en Cuba para trabajar en áreas selváticas", dice Meydell Simancas, de 32 años, especialista en enfermedades tropicales que dirige el proyecto desde un recinto que una vez fue propiedad de la New Tribes Mission.



Como parte de un programa de salud pública asistencial, aquí se muestra a Julio Guzmán, un indígena yanomami, quien se somete a una consulta oftalmológica con un médico del gobierno venezolano.

El doctor Simancas señala que se han capacitado a más de 20 yanomami, como paramédicos y que las estadísticas muestran que los médicos aumentaron las vacunaciones y los programas para controlar la malaria y la oncocercosis a lo largo del Amazonas.

Los líderes yanomami que se quejan de la negligencia reconocen las buenas intenciones del doctor Simancas; sin embargo, declaran que persisten serios problemas para coordinar el acceso a los médicos y medicamentos con los militares, en quienes se apoyan tanto los yanomami como los médicos del gobierno para entrar y salir de la selva...

Los líderes yanomami señalan lo que ellos consideran un patrón de negligencia y condescendencia de los funcionarios públicos...

FUENTE: Simon Romero, "Rain Forest Tribe's Charge of Neglect Is Shrouded by Religion and Politics". Tomado de *The New York Times*, 7 de octubre de 2008.

jefe de la aldea
Líder tribal local con autoridad limitada.

razgo entre los yanomami es la del **jefe de la aldea** (siempre un hombre). Su autoridad, como la del líder de una banda forrajera, está severamente limitada. Si un jefe tribal quiere hacer algo, debe dirigir con el ejemplo y la persuasión. El jefe tribal carece del derecho de emitir órdenes. Sólo puede persuadir, incitar y tratar de influir en la opinión pública. Por ejemplo, si quiere que la gente limpie la plaza central en preparación para un festival, debe comenzar por barrer él mismo, con la esperanza de que los habitantes de la aldea capten el mensaje y lo apoyen.

Cuando surgen conflictos dentro de la aldea, puede llamarse al jefe tribal quien funge como

vivir la antropología **VIDEOS**

Liderazgo entre los canela

Este video presenta al etnógrafo Bill Crocker, quien trabajó entre los canela durante más de 40 años, y a Raimundo Roberto, un respetado jefe ceremonial, que fue el informante cultural clave de Crocker durante todo ese tiempo. Raimundo analiza su papel en la sociedad canela, y menciona valores basados en la generosidad, el compartir y las palabras reconfortantes. ¿Cómo ilustra este video las diferencias entre el liderazgo en una sociedad tribal y el de la sociedad en que usted vive? ¿Raimundo posee autoridad formal? Compárelo con el jefe de la aldea yanomami y el líder de banda que se estudia en este capítulo. El video también muestra una ceremonia de sanación que celebra la reconciliación de relaciones que alguna vez amenazaron a la sociedad canela.

mediador y escucha a ambas partes. Él dará una opinión y consejo. Si un contendiente no está satisfecho, el jefe tribal no puede hacer nada. No tiene poder para apoyar sus decisiones ni la forma de imponer castigos. Como el líder de la banda, él es el primero entre sus iguales.

El jefe tribal de una aldea yanomami también debe destacarse por su generosidad. Dado que tiene que ser más generoso que cualquier otra persona, cultiva más tierra. Su jardín ofrece mucha de la comida que se consume cuando su aldea ofrece un festival para otra aldea. El jefe tribal representa a la aldea en sus tratos con los extranjeros. En ocasiones él visita otras aldeas para convidar a las personas a un banquete. La forma en que una persona actúa como jefe tribal depende de sus rasgos personales y del número de seguidores que puede reunir. Un jefe tribal, Kaobawa, intervino en una disputa entre un esposo y su cónyuge y evitó que la matara (Chagnon, 1968). Él también garantizó la seguridad a una delegación de una aldea con la que uno de los suyos quería comenzar una guerra. Kaobawa era un jefe tribal particularmente efectivo. Había demostrado su fiereza en batalla, pero también sabía cómo usar la diplomacia para evitar ofender a otros aldeanos. Nadie en la aldea poseía mejor personalidad para el liderazgo, ni tantos seguidores (puesto que Kaobawa tenía muchos hermanos). Entre los yanomami, cuando un grupo no está satisfecho con un jefe de la aldea, sus miembros pueden partir y fundar una nueva; esto se hace de vez en cuando.

La sociedad yanomami, con sus muchas aldeas y grupos de ascendencia, es más compleja que una sociedad organizada en bandas. Los yanomami también enfrentan más problemas de regulación. En ocasiones un jefe tribal puede evitar un acto violento específico, pero no hay gobierno para mantener el orden. De hecho, los saqueos entre aldeas, en los que mueren hombres y se capturan mujeres, han sido una característica de algunas áreas del territorio yanomami, en particular las que estudió Chagnon (1997).

También hay que destacar que los yanomami no están exentos de la influencia de eventos externos, incluso del trabajo de los misioneros (aunque es posible que todavía existan aldeas sin contacto). Los yanomami viven en dos estados nacionales, Venezuela y Brasil, y con frecuencia reciben la amenaza de guerras que les declaran rancheros y mineros brasileños (Chagnon, 1997; *Cultural Survival Quarterly*, 1989; Ferguson, 1995). Durante la fiebre de oro brasileña, entre 1987 y 1991, cada día moría un yanomami, en promedio, por ataques externos (también debido a guerras biológicas: enfermedades que introducen personas externas, a las que los indígenas no poseen anticuerpos). Hacia 1991 había unos 40 000 mineros brasileños en el territorio yanomami. Algunos indígenas fueron asesinados en el acto. Los mineros introdujeron nuevas enfermedades, y la acrecentada población garantizaba que las antiguas enfermedades se volvieran epidémicas. En 1991, una comisión de la Asociación Americana de Antropología reportó los problemas de los yanomami. Los yanomami brasileños morían a una tasa de 10% anual, y su tasa de natalidad había caído a cero. Desde entonces, los gobiernos

El "gran hombre" anima a la gente a organizar festivales, en las que se distribuyen cerdos y riquezas. En la foto se muestra un evento regional, que abarca varias aldeas, en Papúa Nueva Guinea. Los grandes hombres deben su estatus a su personalidad y características individuales más que a la riqueza o a la posición heredadas. ¿En nuestra sociedad contamos con el equivalente de los grandes hombres?

brasileño y venezolano intervienen para proteger a los yanomami. Un presidente brasileño prohibió el acceso de extranjeros a territorio yanomami. Por desgracia, desde entonces políticos locales, mineros y rancheros con frecuencia realizan maniobras para evadir la prohibición. El futuro de los yanomami brasileños todavía es incierto.

Como verá en "Valorar la diversidad" de este capítulo, los actuales yanomami venezolanos deben acatar no sólo sus propias costumbres, sino también leyes, políticas y decisiones que toman extranjeros. Ahora se cuenta con diversos niveles de regulación política (local, regional, nacional e internacional) que determinan la vida de los yanomami.

El "gran hombre"

En muchas áreas del Pacífico del sur, en particular en las islas de Melanesia y Papúa Nueva Guinea, hay culturas nativas que cuentan con un líder político que se conoce como "**gran hombre**". Éste (casi siempre es un varón) es una versión similar a la del jefe de la aldea, pero con una diferencia significativa. El jefe de la aldea ejerce su liderazgo sólo dentro de ella y el gran hombre cuenta con seguidores en muchas aldeas. Por lo tanto es el regulador de una organización política regional.

Los papuanos kapauku viven en Irian Jaya, Indonesia (que es una de las islas de Nueva Guinea) (figura 8.2). El antropólogo Leopold Pospisil (1963) estudió a los kapauku (45 000 personas) que se dedican al cultivo de la papa dulce y crían cerdos. Su economía es demasiado compleja como para describirlos como simples horticultores. La única figura política entre los kapauku era la del gran hombre, conocido como *tonowi*. Un tonowi lograba estatus mediante el trabajo duro y acumulando riquezas (cerdos y otros productos nativos). Las características que lo distinguían de sus compañeros incluían la riqueza, la generosidad, su elocuencia, la aptitud física, el valor y los poderes sobrenaturales. Los varones se convertían en grandes hombres por su personalidad. Debían acumular recursos a lo largo de su vida, pues no heredaban ni su riqueza o posición.

Un varón determinado podía convertirse en gran hombre, y crear riqueza a través del trabajo duro y del buen juicio. La riqueza la obtenía de la crianza y el comercio exitoso de cerdos. Conforme crecía la piara, el prestigio de un hombre, atraía seguidores. Con los cerdos patrocinaba festivales ceremoniales. En esos eventos se sacrificaban cerdos y distribuían su carne a los invitados.

A diferencia del jefe de la aldea yanomami, la riqueza de un gran hombre superaba a la de sus compañeros. Sus seguidores lo reconocían como líder y aceptaban sus decisiones como obligatorias porque tenían presentes los favores y recompensas que ofrecía. En la vida kapauku, el gran hombre intervenía en la toma de decisiones en eventos regionales, ayudaba a determinar las fechas de los festivales y los mercados. Persuadía a la gente para que patrocinara festivales, en los que se distribuían cerdos y riqueza. Iniciaba los proyectos económicos que requerían la cooperación de una comunidad regional.

El gran hombre kapauku es un ejemplo del liderazgo en las sociedades tribales: si alguien logra riqueza y amplio respeto y apoyo, debe ser generoso. El gran hombre trabajó duro no para acaparar riqueza, sino para entregar los frutos de su trabajo; para convertir la riqueza en prestigio y gratitud. Un gran hombre tacaño perdería el apoyo de la gente, y su reputación caería como plomo. Los kapauku llegaron a tomar incluso medidas extremas contra los grandes hombres que acapararon riqueza. Se dieron casos en los que asesinaron a hombres egoístas y avaros.

Los kapauku han utilizado diversas técnicas para cultivar en diferentes tipos de tierra. Utilizan mano de obra intensiva y la ayuda mutua para voltear el suelo antes de plantar cuando cultivan en las aldeas. Excavan largos drenajes a cielo abierto que, con frecuencia, un gran hombre

gran hombre
Generoso emprendedor tribal que cuenta con el apoyo de diversas aldeas.

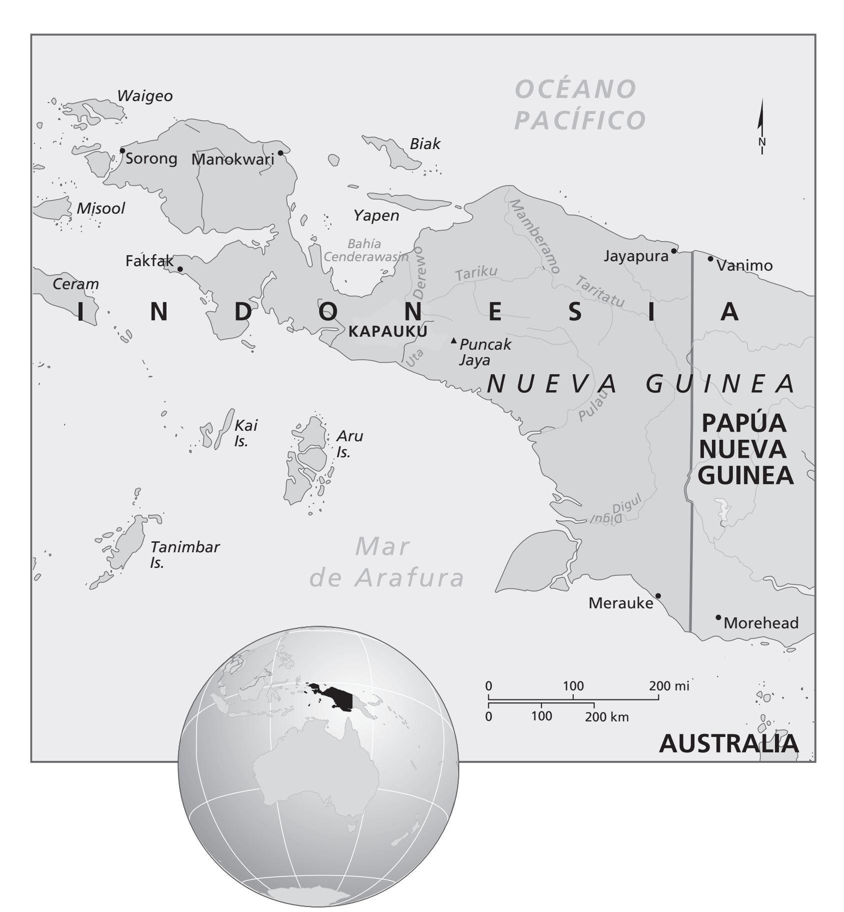


FIGURA 8.2 Ubicación de los kapauku.

ayuda a organizar. El cultivo de plantas de los kapauku sostiene a una población más grande y densa que la horticultura más simple de los yanomami. La sociedad kapauku no podría sobrevivir en su forma actual sin el cultivo colectivo y la regulación política de las tareas económicas más complejas.

Cofradías pantribales y clases etarias

Al movilizar a personas de diferentes aldeas los grandes hombres pueden forjar la organización política regional, aunque de manera temporal. En las sociedades tribales otros mecanismos sociales y políticos, tales como la creencia en el linaje, el parentesco o la ascendencia común, se pueden usar para vincular a los grupos locales dentro de una región. El mismo grupo de ascendencia, por ejemplo, puede abarcar muchas aldeas, y sus miembros dispersos seguir a un líder del grupo de ascendencia.

Otros principios distintos al parentesco también pueden vincular a los grupos locales. En una nación moderna, un sindicato laboral, hermandad o fraternidad nacional, un partido político o una congregación religiosa pueden proporcionar vínculos y no se basan en el parentesco. En las tribus, las asociaciones o cofradías pueden realizar la misma función de vinculación. Con frecuencia, las cofradías se basan en la edad o el género común, y son más comunes las cofradías exclusivamente masculinas que las femeninas.

cofradía pantribal
Grupo no basado en el parentesco con influencia política regional.

En ocasiones, en las áreas donde dos o más culturas diferentes entran en contacto regular, surgen **cofradías pantribales** (aquellas que se extienden a través de toda la tribu, y abarcan varias aldeas). Es probable que dichas cofradías resulten de guerras entre las tribus. Al aprovechar la membrecía de diferentes aldeas de la misma tribu, las cofradías pantribales pueden movilizar hombres en muchos grupos locales para atacar o vengarse de otra tribu.

cohorte
Grupo político unisexual (por lo general masculino); incluye a los que nacen dentro de cierto lapso temporal.

En el estudio transcultural de los grupos que no se basan en el parentesco, se debe distinguir entre los que están confinados a una sola aldea y los que abarcan muchos grupos locales. Sólo los últimos, los grupos pantribales, son relevantes en la movilización militar general y la organización política regional. Casas y clubes de hombres localizados, limitados a aldeas particulares, se encuentran en muchas sociedades hortícolas en Sudamérica tropical, Melanesia y Papúa Nueva Guinea. Dichos grupos pueden organizar actividades de la población e incluso saqueos entre villas, pero sus líderes son similares a los jefes de la aldea y su ámbito político es principalmente local. La siguiente discusión trata de los grupos pantribales.

Los mejores ejemplos de cofradías pantribales provienen de las planicies centrales de Norteamérica y del África tropical. Durante los siglos XVIII y XIX, poblaciones nativas de las grandes planicies de Estados Unidos y Canadá experimentaron un rápido crecimiento de cofradías pantribales. Este desarrollo reflejó un cambio económico que siguió a la propagación de caballos, que los españoles reintrodujeron en América, hacia los estados entre las montañas Rocosas y el río Misisipi. Muchas sociedades de indígenas de las planicies cambiaron sus estrategias adaptativas debido al caballo. Al principio, eran forrajeros que cazaban bisontes (búfalos) a pie. Más tarde, adoptaron una economía mixta basada en la caza, la recolección y la horticultura. Finalmente, cambiaron a una economía mucho más especializada basada en la caza de bisontes (eventualmente con rifles) a caballo.

Conforme las tribus de las planicies experimentaron esos cambios, otros indígenas también adoptaron la cacería a caballo y se mudaron hacia las planicies. Al tratar de ocupar las mismas áreas, los grupos entraron en conflicto. Se desarrolló un patrón de guerra en la que peleaban por caballos y los miembros de una tribu invadían a otra. La nueva economía demandaba que la gente siguiera el movimiento de las manadas de bisontes. Durante el invierno, cuando los bisontes se dispersaban, una tribu se fragmentaba en pequeñas bandas y familias. En el verano, conforme grandes rebaños se juntaban en las planicies, los miembros de la tribu se reunían. Acampaban juntos para actividades sociales, políticas y religiosas, pero principalmente para la caza comunal de bisontes.

En la nueva estrategia adaptativa sólo dos actividades demandaron un fuerte liderazgo: organizar y llevar a cabo las invasiones sobre los campamentos enemigos (para capturar caballos) y administrar la cacería veraniega del bisonte. Todas las culturas de las planicies desarrollaron cofradías pantribales, y generaron liderazgos dentro de ellas, para vigilar la cacería de verano. Los líderes coordinaban los esfuerzos de cacería, y se aseguraban de que la gente no causara una estampida con un disparo anticipado o una acción imprudente. Los líderes imponían severos castigos, como quitar la riqueza del culpable, por desobediencia.

Algunas de las cofradías de las planicies eran **cohortes** de rango creciente. Cada cohorte incluyó a los hombres de las bandas que componían la tribu y que nacieron en un mismo lapso de tiempo. Cada cohorte poseía su baile, canciones, posesiones y privilegios . Los miembros de cada cohorte debían reunir sus riquezas para comprar la admisión al siguiente nivel superior conforme avanzaban en edad. La mayoría de las sociedades de las planicies contaba con asociaciones guerreras pantribales cuyos rituales celebraban el militarismo. Como ya se mencionó, los líderes de dichas asociaciones organizaban la caza del bisonte e invasiones. También, durante



Los nativos de las grandes planicies norteamericanas originalmente cazaban bisontes (búfalos) a pie, usando arco y flecha. La introducción de caballos y de rifles generó un patrón de viajes a caballo y de guerras. Según lo que muestra la pintura ¿qué tan lejos llegó el cambio?

el verano cuando se reunía gran cantidad de personas, arbitraban las disputas.

Muchas de las tribus que se adaptaron a las planicies no tenían la experiencia de reunirse en una sola unidad social por ser forrajeros para quienes la cacería y la recolección eran asuntos individuales o de grupos pequeños. La edad y el género eran principios sociales que podían unir de manera rápida y eficaz a personas no relacionadas en grupos pantribales.

La invasión de una tribu por otra, en este caso por ganado en lugar de por caballos, también era común en África del este y del sureste; ahí también se desarrollaron cofradías pantribales, incluso cohortes. Entre los pastores masai de Kenia y Tanzania (figura 8.3), los hombres nacidos durante el mismo periodo de cuatro años se circuncidaban juntos y pertenecían al mismo grupo, una cohorte, a lo largo de sus vidas. Las cohortes se movían a través de clases, siendo la más importante la guerrera. Los miembros de la cohorte que querían acceder a la clase guerrera, al principio eran desalentados por los que ya la ocupaban, los cuales eventualmente iban a dejarla y casarse. Entre los miembros de una cohorte existía un fuerte sentimiento de lealtad y con el tiempo tenían derechos sexuales sobre las esposas de los demás. Las mujeres masai no contaban con una organización en cohorte comparable, sin embargo, sí con clases de edad culturalmente reconocidas: la iniciada, la mujer casada y la mujer posmenopáusica.

Para entender la diferencia entre una cohorte y una clase etaria piense en una clase universitaria, la clase de 2012, por ejemplo, y su avance a través de la universidad. La cohorte sería el grupo de personas que constituyen la clase de 2012, mientras que los años primero, segundo, tercero y cuarto representarían las clases etarias.

No todas las culturas con clases etarias tienen también cohortes. Cuando no hay cohortes, los hombres pueden entrar o salir de una clase particular de manera individual o colectiva, con frecuencia al pasar por un ritual predeterminado. En África, las clases más reconocidas son las siguientes:

1. Jóvenes recientemente iniciados.
2. Guerreros.
3. Una o más clases de hombres maduros que ostentan roles importantes en el gobierno pantribal.
4. Ancianos, con responsabilidades rituales especiales.

En ciertas partes de África occidental y central, las cofradías pantribales son *sociedades secretas*, constituidas exclusivamente por hombres o mujeres. Como las fraternidades y hermandades occidentales, dichas asociaciones tienen ceremonias de iniciación secretas. Entre los mende de Sierra Leona, las sociedades secretas de hombres y de mujeres son muy influyentes. El grupo de hombres, el Poro, capacita a los niños en conducta social, ética y religión, y supervisa las actividades políticas y económicas. Los roles de lide-

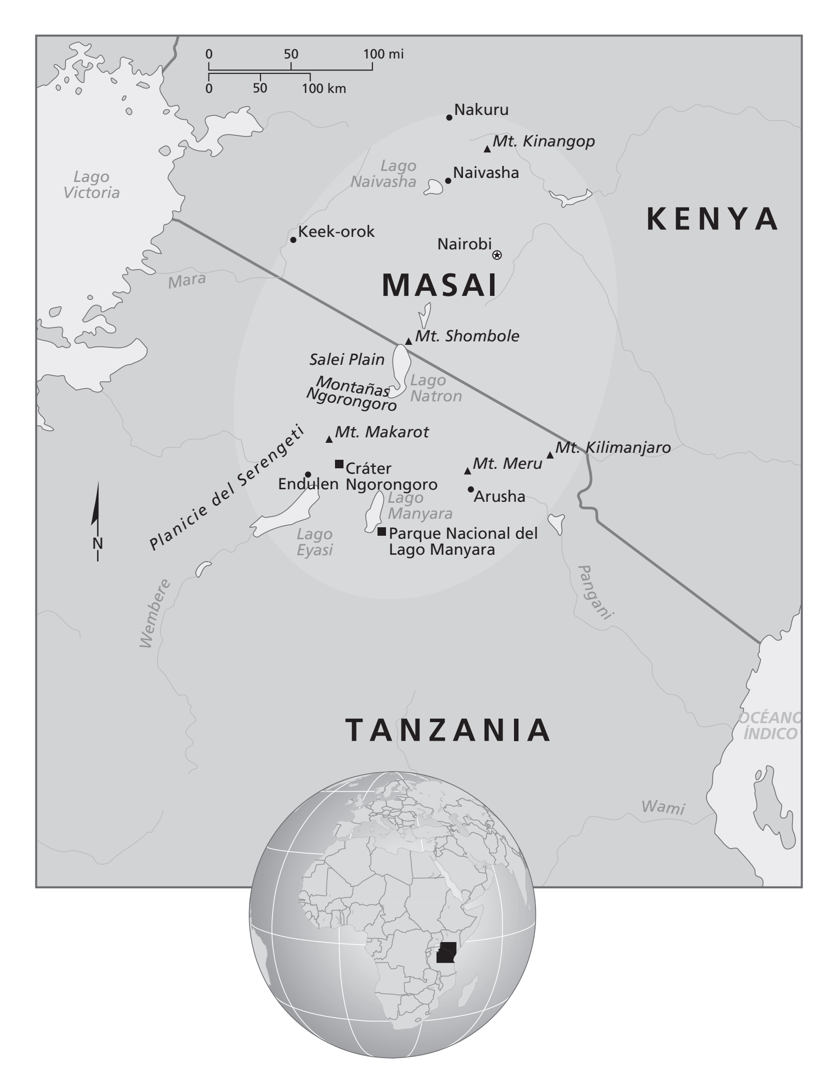


FIGURA 8.3 Ubicación de los masai.



Entre los masai de Kenia y Tanzania, los hombres que nacen durante el mismo periodo de cuatro años se circuncidan en conjunto. A lo largo de su vida, pertenecen al mismo grupo, a una cohorte. Las cohortes avanzan a través de clases, de las cuales la más importante es la clase guerrera. Aquí se ve a guerreros (*ilmurran*) bailando con un grupo de niñas de una clase etaria inferior (*intoyie*). En la sociedad occidental ¿existen grupos similares a las cohortes o a las clases etarias?

razgo en el Poro con frecuencia opacan el liderazgo de la aldea y mantienen una parte importante en el control social, la negociación de disputas y la regulación política tribal. Entonces, en la sociedad tribal, al igual que la ascendencia, la edad, el género y el ritual pueden vincular a miembros de diferentes grupos locales en una sola colectividad social y por tanto crean un sentido de identidad étnica, de pertenencia a la misma tradición cultural.

Política nómada

Aunque muchos pastores nómadas, como los masai, cuentan con una organización sociopolítica tribal, hay una gran diversidad debida a cuestiones demográficas y sociopolíticas. Conforme aumentan los problemas reguladores, las jerarquías políticas se vuelven más complejas. La organización política es menos personal, más formal y se orienta menos al parentesco. La estrategia de adaptación de los pastores no prevé alguna organización política particular. La variedad en la estructura de autoridad se debe a la especificidad de problemas de acuerdo con ambientes específicos. Algunos pastores tradicionalmente han existido como grupos étnicos bien definidos en estados nacionales. Esto refleja la necesidad de los pastores de interactuar con otras poblaciones; necesidad que es menos característica que otras estrategias adaptativas.

Entre los pastores, en las regiones densamente pobladas la autoridad política es mayor conforme aumentan los problemas de regulación. Considere dos tribus pastoras nómadas de Irán: los basseri y los qashqai (Salzman, 1974). Al comenzar cada año, desde una meseta cerca de la costa, estos grupos llevan a sus animales a pastizales ubicados a 5 400 metros sobre el nivel del mar. Los basseri y los qashqai comparten esa ruta entre ellos y con muchos otros grupos étnicos (figura 8.4).

De manera cuidadosa programan el uso del mismo pastizal y coordinan meticulosamente los movimientos de los grupos étnicos. La expresión para este programa es *il-rah*, un concepto común a todos los nómadas iraníes. El *il-rah* de un grupo es su ruta obligatoria en tiempo y espacio. Cada grupo mantiene un programa anual donde se establece cuándo y en qué área específica se usa el pastizal.

Cada tribu posee su propio líder, llamado *khan* o *il-khan*. El *khan* basseri, puesto que trata con una población más pequeña, enfrenta menos problemas para coordinar sus movimientos que los líderes de los qashqai. En consecuencia, sus derechos, privilegios, responsabilidades y autoridad son más débiles. No obstante, su autoridad supera la de cualquier figura política que ya se ha mencionado. Sin embargo, la autoridad del *khan* se debe más a sus rasgos personales que al ejerci-

cio de su oficio. Esto es: los basseri siguen a un *khan* particular no por la posición política que ocupa, sino por obediencia y lealtad hacia él como hombre. El *khan* confía en el apoyo de los jefes de los grupos de ascendencia en los que se divide la sociedad basseri.

Sin embargo, en la sociedad qashqai, la obediencia cambia de la persona al puesto. Los qashqai tienen múltiples niveles de autoridad y jefes o *khans* más poderosos. La administración de 400 000 personas requiere una jerarquía compleja. A la cabeza se encuentra el *il-khan*, a quien ayuda un comisario, debajo del cual se encuentran los jefes de las tribus constituyentes, y bajo cada uno de ellos figuran los jefes de los grupos de ascendencia.

Para identificar cuán desarrollada es la estructura de autoridad de los qashqai basta el siguiente ejemplo. Una granizada evitó que algunos nómadas llegaran a la migración anual en la fecha acordada. Aunque todos reconocieron que no eran responsables de su demora, el *il-khan* les asignó sólo por ese año pastizales menos fértiles, en lugar de su pastura usual. Los pastores impuntuales y otros qashqai consideraron el juicio justo y no lo cuestionaron. Por tanto, las autoridades qashqai regularon la migración anual. Los *il-khan* también dirimen disputas entre personas, tribus y grupos de ascendencia.

Tales casos iraníes ilustran el hecho de que el pastoreo con frecuencia sólo es una entre muchas actividades económicas especializadas dentro de los estados nacionales complejos y los sistemas regionales. Como parte de un todo más grande, las tribus pastoras constantemente rivalizan con otros grupos étnicos. En dichas naciones, el Estado se convierte en autoridad final, en un regulador de nivel superior que trata de limitar el conflicto entre grupos étnicos. La organización estatal surge no sólo para gestionar las economías agrícolas, sino también para regular las actividades de los grupos étnicos dentro de sistemas sociales y económicos en expansión.

CACICAZGOS

Después de observar a las bandas y tribus, regresamos a formas más complejas de organización sociopolítica: los cacicazgos y los estados. Los primeros estados surgieron en el Viejo Mundo hace aproximadamente 5 500 años. Los primeros cacicazgos se desarrollaron probablemente mil años antes, pero pocos sobreviven en la actualidad. En muchas partes del mundo, el cacicazgo fue una forma de organización transitoria que surgió durante la transformación de las tribus a estados. La formación del Estado comenzó en Mesopotamia (actualmente Irán e Irak). Después ocurrió en Egipto, el valle del Indo en Pakistán e India, y al norte de China. Unos pocos miles de



La organización política de los qashqai está bien desarrollada, pues comparten su ruta nómada y recursos estratégicos con muchas otras tribus. Aquí, nómadas qashqai cruzan un río en la provincia iraní de Fars.

FIGURA 8.4 Ubicación de los basseri y qashqai.



cargo
Posición política permanente.

años después, también surgieron estados en dos partes del hemisferio occidental: Mesoamérica (México, Guatemala, Belice) y los Andes centrales (Perú y Bolivia). Los primeros estados se conocen como *estados arcaicos*, o estados no industriales, en contraste con los modernos estados nacionales industriales. Robert Carneiro define el Estado como "una unidad política autónoma que abarca muchas comunidades dentro de su territorio, que tiene un gobierno centralizado, con poder para recolectar impuestos, reclutar hombres para el trabajo o la guerra, y decretar y hacer cumplir las leyes" (Carneiro, 1970, p. 733).

El cacicazgo y el Estado, como muchas categorías que usan los científicos sociales, son *tipos ideales*. Esto es: una clasificación en la que los contrastes sociales parecen más definidos de lo que son en realidad. De hecho existe un continuo que pasa de la tribu al cacicazgo y de éste al Estado. Algunas sociedades presentan muchos atributos de cacicazgos pero conservan características tribales. Algunos cacicazgos avanzados manifiestan características de estados arcaicos y por tanto es difícil asignarlos a alguna categoría. Al reconocer este "cambio continuo" (Johnson y Earle, eds., 2000), algunos antropólogos hablan de "cacicazgos complejos" (Earle, 1987), que son casi estados.

Sistemas políticos y económicos en los cacicazgos

Las áreas donde se desarrollaron cacicazgos se encuentran alrededor del Caribe (por ejemplo, las islas caribeñas, Panamá, Colombia), la tierra baja del Amazonas y lo que ahora es el sureste estadounidense y Polinesia. Durante el surgimiento y desarrollo de la producción de alimentos, y la expansión del imperio romano, la organización de gran parte de Europa consistía en cacicazgos, a los que se regresó después de la caída de Roma, en el siglo v de nuestra era. Los cacicazgos crearon las culturas megalíticas de Europa, como la de Stonehenge. Considere que tanto los cacicazgos como los estados pueden caer y desintegrarse o bien resurgir.

Gran parte del conocimiento etnográfico sobre los cacicazgos proviene de Polinesia (Kirch, 2000), donde eran comunes en la época de la exploración europea. En un sistema de cacicazgos, las relaciones sociales se basan principalmente en el parentesco, el matrimonio, la ascendencia, la edad, la generación y el género, como en las bandas y tribus. Ésta es una diferencia básica entre los cacicazgos y los estados. Los estados no se basan en el parentesco, reúnen a las personas y las obligan a jurar obediencia a un gobierno.

Sin embargo, a diferencia de las bandas y tribus, los cacicazgos se caracterizan por la *regulación política permanente* del territorio que administran. Los cacicazgos pueden incluir a miles de personas que viven en muchas villas y/o aldeas. Los jefes y sus asistentes ocupan cargos políticos y regulan las relaciones. Un **cargo** es una posición permanente, cuando queda vacante por causas de muerte o retiro, debe cubrirse de nuevo. Puesto que los cargos se cubren sistemáticamente, la estructura de un cacicazgo perdura a través de las generaciones, lo que garantiza una permanente regulación política.

En los cacicazgos polinesios, los jefes eran políticos especializados de tiempo completo, encargados de regular la economía: la producción, la distribución y el consumo. Para respaldar su autoridad los jefes polinesios se apoyaron en la religión, por ejemplo, regulaban la producción al ordenar o prohibir (mediante tabúes religiosos) el cultivo de ciertas tierras y plantas. Los jefes también regularon la distribución y el consumo. En determinadas estaciones, con frecuencia en una ocasión ritual como la ceremonia del primer fruto, la gente ofrecía parte de su cosecha al jefe a través de sus representantes. Los productos circulaban con base en la jerarquía, y eventualmente llegaban al jefe. El proceso también se dio a la inversa, es decir, los jefes patrocinaron festivales en los que retribuían mucho de lo que recibieron, lo que ilustraba la obligación de compartir con los parientes.

Tal flujo de recursos hacia y luego desde una oficina central se conoce como *redistribución principal*. La redistribución ofrece ventajas económicas. Si las diferentes áreas se especializan en cultivos, bienes o servicios particulares, la redistribución principal pone dichos productos a disposición de toda la sociedad. La redistribución principal también juega su papel en la gestión de riesgos. Estimula la producción más allá del nivel de subsistencia inmediato y se provee de un almacén central para los bienes que pueden escasear en épocas de hambruna (Earle, 1987, 1991). Los cacicazgos y estados arcaicos desarrollaron economías similares, con frecuencia con base en cultivos intensivos, y ambos administraron sistemas de comercio o intercambio regional.

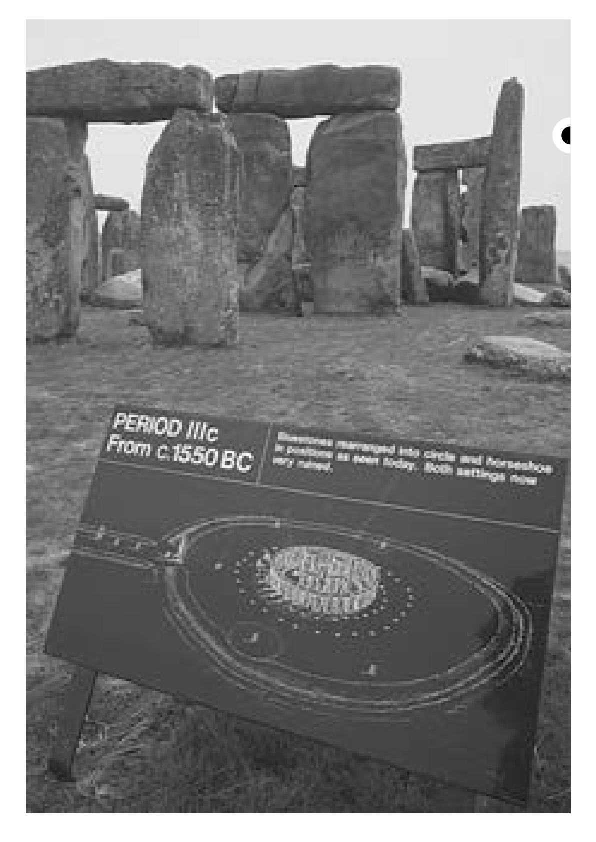
Estatus social en los cacicazgos

El estatus social en los cacicazgos se basó en la antigüedad del ascendente. Puesto que rango, poder, prestigio y recursos llegaban mediante parentesco y ascendencia, los jefes polinesios mantuvieron genealogías extremadamente largas (sin escribir) dedicadas a rastrear su linaje en 50 generaciones previas. Se creía que todas las personas en el cacicazgo estaban mutuamente relacionadas. Presumiblemente, todas descendían de un grupo de ancestros fundadores.

El estatus de jefe se atribuye, con base en la antigüedad de los ancestros. El jefe sería el hijo mayor (por lo general varón) del, a su vez, hijo más

grande, y así sucesivamente. Los grados de jerarquía se calculaban tan elaboradamente en algunas islas, que había tantos rangos como personas. Por ejemplo, el tercer hijo se clasificaba debajo del segundo, quien a su vez se ubicaba por abajo del primero. El hijo de un hermano mayor se colocaba por arriba del hijo del siguiente hermano, cuyos hijos a su vez superarían en rango a los de los hermanos más jóvenes. No obstante, incluso la persona de rango más bajo en un cacicazgo todavía era pariente del jefe. En ese contexto basado en el parentesco, todos, incluso un jefe, debían compartir con sus parientes.

Puesto que todos ostentaban un estatus ligeramente diferente, era difícil trazar una línea entre élites y personas comunes. Aunque otros cacicazgos calculaban la jerarquía de manera distinta y poseían genealogías más cortas que las de Polinesia, la preocupación por la genealogía y la antigüedad, y la ausencia de brechas definidas entre élites y personas comunes eran características de todos los cacicazgos.



En la imagen, Stonehenge, Inglaterra. Se destaca una presentación educativa para turistas y visitantes. Los cacicazgos crearon las culturas megalíticas de Europa, como la de Stonehenge hace más de 5 000 años. Durante el surgimiento y desarrollo de la producción de alimentos y la expansión del imperio romano, la organización de gran parte de Europa consistía en cacicazgos, a los que se regresó después de la caída de Roma.

Sistemas de estatus en cacicazgos y estados

Los sistemas de estatus en los cacicazgos y los estados son similares, porque ambos se basan en el **acceso diferencial** a los recursos. Lo que significa que algunos hombres y mujeres tenían acceso privilegiado al poder, al prestigio y la riqueza; además de controlar recursos estratégicos como la tierra y el agua. Earle caracteriza a los jefes como "una aristocracia incipiente con ventajas en riqueza y en estilo de vida" (1987, p. 290). No obstante, en el sistema de cacicazgos el acceso diferencial todavía aparecía muy ligado al parentesco. Las personas con acceso privilegiado por lo general son los jefes y sus parientes más cercanos, así como sus asistentes.

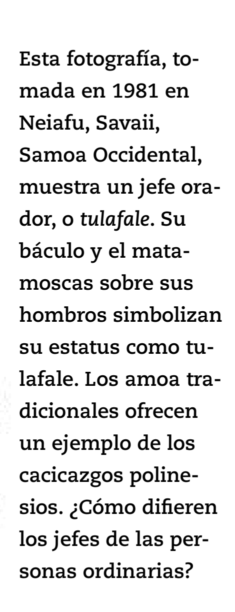
acceso diferencial
Se accede a los recursos de acuerdo con el lugar que se ocupa, de superiores a subordinados.

En comparación con los cacicazgos, los estados arcaicos trazaron una línea mucho más firme entre élites y masas, y distinguieron al menos entre nobles y personas comunes. Debido a la *endogamia estratificada* —el matrimonio dentro del grupo propio—, los lazos de parentesco no se extendían desde los nobles hasta las personas comunes; es decir, las personas comunes se casaban con gente común; las élites lo hacían con élites.

Tal división de la sociedad en estratos socioeconómicos contrasta notablemente con las bandas y tribus, cuyos sistemas de estatus se basan en el prestigio y no en el acceso diferencial a los recursos. Los diferenciales de prestigio que existen en las bandas reflejan cualidades y habilidades especiales. Los buenos cazadores consiguen respeto de sus compañeros en tanto sean generosos. Lo mismo ocurre con un curandero, un danzante o un narrador habilidoso, o cualquiera otro con un talento o habilidad que otros aprecien.

En las tribus, el prestigio se dirige hacia los líderes del grupo de ascendencia, a los jefes de la aldea y especialmente al gran hombre, una figura regional que administra la lealtad y el trabajo de otros. Sin embargo, todas esas figuras deben ser generosas. Si acumulan más recursos (esto es: propiedad o alimentos) que los demás en la aldea, deben compartirlos con el resto. Dado que los recursos estratégicos se hallan disponibles para todo mundo, no existen las clases sociales basadas en la posesión de cantidades desiguales de recursos.

En muchas tribus, en particular en aquellas con ascendencia patrilineal, los hombres ostentan mucho mayor prestigio y poder que las mujeres. El contraste de género en los derechos podía disminuir en los cacicazgos, donde el prestigio y el acceso a los recursos se basaban en la antigüedad de la ascendencia, de modo que ciertas mujeres eran mayores que



Esta fotografía, tomada en 1981 en Neiafu, Savaii, Samoa Occidental, muestra un jefe orador, o *tulafale*. Su báculo y el matamoscas sobre sus hombros simbolizan su estatus como tulafale. Los amoa tradicionales ofrecen un ejemplo de los cacicazgos polinesios. ¿Cómo difieren los jefes de las personas ordinarias?

OTRA *mirada a...*



NOMBRE: José Nicolás Cabrera-Schneider, M.S., candidato a M.A.
PAÍS DE ORIGEN: Guatemala.
PROFESOR SUPERVISOR: Carleen Sanchez
ESCUELA: Universidad de Nebraska

Comparación de partidos políticos en Guatemala y Estados Unidos

Guatemala, mi país natal, sufrió 36 años de guerra civil, que comenzó en la década de 1960. Durante la guerra, fuerzas militares y paramilitares implementaron una política de opresión y persecución hacia quien no compartiera la ideología que sostenían los líderes militares del momento. Un resultado de tal política de opresión y persecución fue la eliminación de instituciones, como los partidos políticos, que promovían la formación de líderes. En 1986, Guatemala regresó a la ruta democrática, y en 1996 facciones guatemaltecas firmaron acuerdos de paz que permitieron y promovieron la formación de partidos políticos. Hacia 2003, el escenario estaba listo para la participación de muchos candidatos, quienes trataban de convencer a los votantes guatemaltecos de que eran la mejor opción para la presidencia.

Llegué a Estados Unidos a finales de 2003, y dejé Guatemala justo antes de que tuviera lugar una elección, la cuarta desde que mi país regresó al gobierno democrático. Durante la elección de 2003, hubo alrededor de 10 grupos políticos, y cada uno contó con un candidato para la presidencia. Al año de mi llegada a Ann Arbor, Michigan, se realizaron elecciones nacionales en Estados Unidos. Yo estaba sorprendido de que sólo hubiera dos grandes partidos que presentaban candidatos a la presidencia. Esta observación hizo que me preguntara por qué Guatemala tenía tantos partidos políticos en comparación con Estados Unidos. Después de comparar los dos procesos electorales, llegué a ciertas conclusiones.

En efecto, la presencia de tantos partidos políticos guatemaltecos responde a la ausencia de instituciones generadoras de líderes debido a la guerra civil. En Guatemala, los partidos políticos se forman para expresar y promulgar las ideas de un pequeño número de individuos, no las ideologías de una organización estructurada. Esto permite al grupo en el poder gobernar a favor de unos cuantos y beneficiar al grupo a corto plazo. Empero, sin una visión para gobernar a toda la nación, los partidos políticos tienen poca oportunidad para permanecer en el poder. Un resultado de la falta de organización estructural de los partidos políticos es que un partido se disuelve si sus candidatos no ganan una elección; además los partidos con pocos cargos todavía tienen que sobrevivir a las luchas internas de poder. Lo afecta las posibilidades de que un individuo ascienda por la escalera política. No obstante, la mayoría de los candidatos presidenciales estadounidenses sí lo hicieron; por ejemplo, avanzan desde posiciones locales para convertirse en gobernadores, miembros del congreso, o senadores; posiciones durante las cuales comparten ideas para gobernar con miembros del mismo grupo político. Cualquiera de los grandes partidos puede llamar a algunas personas para dirigirlo.

algunos hombres. A diferencia de los grandes hombres, los jefes estaban exentos del trabajo ordinario y tenían derechos y privilegios que no estaban disponibles a las masas. Sin embargo, como los grandes hombres, todavía retribuían mucha de la riqueza que tomaban.

Estratificación

El sistema de estatus en los cacicazgos, aunque basado en el acceso diferencial, se distinguía del sistema de estatus en los estados porque los parientes y asistentes del jefe siempre eran los privilegiados. Sin embargo, dicho tipo de sistema de estatus no duró mucho tiempo. Los jefes comenzarían actuando como reyes y tratarían de erosionar las bases de parentesco del cacicazgo. En Madagascar, harían esto al degradar a sus parientes más distantes al estatus de personas comunes y prohibir el matrimonio entre nobles y plebeyos (Kottak, 1980). Esos movimientos, *si los aceptaba la sociedad*, creaban estratos sociales separados, grupos *no relacionados* que diferían en el acceso a la riqueza, al prestigio y poder. (Un *estrato* es uno de dos o más grupos que contrastan en cuanto a estatus social y acceso a recursos estratégicos. Cada estrato incluye personas de ambos sexos y de todas las edades.) La creación de clases sociales separadas se llama *estratificación*, y su surgimiento implicó la transición del cacicazgo al Estado. *La presencia y aceptación de la estratificación es una de las características clave distintivas de un Estado.*

El influyente sociólogo Max Weber (1922/1968) definió tres dimensiones que se relacionan con la estratificación social: 1) estatus económico, o **riqueza**, que abarca todos los activos materiales de una persona, incluidos el ingreso, la tierra y otros tipos de propiedad. 2) **Poder**, la capacidad de ejercer la voluntad propia sobre otros, hacer lo que uno quiere, es la base del estatus político. 3) **Prestigio**, la base del estatus social, se refiere a la estima, respeto o aprobación de actos, andanzas o cualidades consideradas ejemplares. El prestigio, o "capital cultural" (Bourdieu, 1984), proporciona a la persona un sentido de valía y respeto, el que frecuentemente puede convertir en ventaja económica y política (tabla 8.1).

En los estados arcaicos, por primera vez en la evolución humana hubo contrastes en riqueza,

TABLA 8.1 Tres dimensiones de estratificación de Max Weber

riqueza	=>	estatus económico
poder	=>	estatus político
prestigio	=>	estatus social

RECAPITULACIÓN 8.1 Bases económicas de la regulación política de bandas, tribus, cacicazgos y estados

TIPO SOCIOPOLÍTICO	TIPO ECONÓMICO	EJEMPLOS	TIPO DE REGULACIÓN
Banda	Forrajero	Inuit, san	Local
Tribu	Hortícola, pastoreo	Yanomami, kapauku, masai	Local, regional temporal
Cacicazgo	Horticultura productiva, pastoreo nómada, agricultura	Qashqai, Polinesia, chéroqui	Regional permanente
Estado	Agricultura, industrialismo	Antigua Mesopotamia, Estados Unidos y Canadá contemporáneos	Regional permanente

poder y prestigio entre grupos enteros (estratos sociales) de hombres y mujeres. Cada estrato incluyó a personas de ambos sexos y de todas las edades. El estrato **superordinado** (el superior o élite) tuvo paso privilegiado a la riqueza, el poder y otros recursos valiosos. El acceso a los recursos de miembros del estrato **subordinado** (inferior o desfavorecido) se vio limitado por el grupo privilegiado.

La estratificación socioeconómica es una característica que define a todos los estados, ya sean arcaicos o industriales. Las élites controlan una parte significativa de los medios de producción, por ejemplo, la tierra, los rebaños, el agua, el capital, las granjas o las fábricas. Las oportunidades de movilidad social son reducidas para quienes nacen en las capas inferiores. Debido a los derechos de propiedad de la élite, las personas ordinarias no tienen acceso libre a los recursos. Sólo en los estados las élites pueden conservar su riqueza diferencial. A diferencia de los grandes hombres y jefes, no deben retribuir a las personas cuyo trabajo ha contribuido a construir e incrementar su riqueza.

ESTADOS

La recapitulación 8.1 resume la información que se presentó sobre las bandas, los cacicazgos y los estados. Los estados, recuerde, son unidades políticas autónomas con clases sociales y un gobierno formal, basado en leyes. Los estados tienden a ser grandes y populosos, en comparación con las bandas, tribus y cacicazgos. Todos los estados cuentan con sistemas y subsistemas de estatus y con funciones especializadas. Entre ellos se incluyen los siguientes:

1. *Control poblacional:* delimitación de fronteras y establecimiento de categorías de ciudadanía y levantamiento de censos.
2. *Judicial:* las leyes, los procedimientos legales y los jueces.
3. *Control y vigilancia:* fuerzas militares y policiacas permanentes.
4. *Fiscal:* sistema tributario.

En los estados arcaicos, esos subsistemas estaban integrados por un sistema gobernante o un gobierno compuesto de funcionarios civiles, militares y religiosos (Fried, 1960).

Control poblacional

Para saber a quién gobiernan, todos los estados realizan censos. Los estados demarcan fronteras que los separan de otras sociedades. Agentes aduanales, oficiales de inmigración, la armada y los guardacostas patrullan las fronteras. Incluso los estados no industriales cuentan con recursos para defender estas últimas. En Buganda, un Estado arcaico de las costas del lago Victoria, en Uganda, el rey recompensaba a los oficiales militares con terrenos en provincias del exterior. Se convertían en sus guardias contra la intrusión extranjera.

Los estados también controlan a la población mediante la subdivisión administrativa en provincias, distritos, "estados", condados, subcondados y diócesis. Funcionarios de bajo nivel administran las poblaciones y territorios de las subdivisiones.

En las sociedades sin Estado la gente trabaja y convive con sus parientes, ya sean políticos, ficticios y coetáneos, personas con las que guarda una relación personal. La vida social personal ha existido a lo largo de la mayor parte de la historia humana; sin embargo, la producción de alimentos provocó su eventual declive. Después de millones de años de evolución humana, transcurrieron simplemente 4 000 años para que el aumento de la población y los problemas regulatorios que engendró la producción de alimentos dieran paso a los cambios de sistemas, de tribu a cacicazgo y de éste al Estado. Con la organización estatal disminuyó la función del parentesco. Los grupos de ascendencia pueden continuar como grupos de parentesco dentro de los estados; sin embargo, declina su importancia en la organización política.

Los estados alientan la movilidad geográfica y la reubicación, e interrumpen los lazos de larga duración entre personas, la tierra y los parientes. En el mundo moderno aumentan los desplaza-

riqueza
Todos los activos materiales de una persona; es la base del estatus económico.

poder
Capacidad de controlar a otros; es la base del estatus político.

prestigio
Estima, respeto o aprobación.

superordinado
Grupo superior privilegiado en una sociedad estratificada.

subordinado
Grupo inferior desfavorecido en una sociedad estratificada.



Ganadores de la lotería posan para los fotógrafos en una tienda en Fond du Lac, Wisconsin. ¿Qué es lo que probablemente ganen estos nuevos millonarios gracias a su suerte, prestigio o sólo dinero?

mientos migratorios de población por causas como la guerra, el hambre y la búsqueda de empleo. En los estados, las personas se identifican con nuevos estatus, tanto adscritos como adquiridos (antecedentes étnicos, lugar de nacimiento o residencia, ocupación, partido, religión y afiliación a equipos o clubes) y no como miembros de un grupo de ascendencia o familia extensa.

Los estados asimismo administran a sus poblaciones al garantizar diferentes derechos y obligaciones a los ciudadanos y no ciudadanos. Las distinciones de estatus entre los ciudadanos también son comunes. Muchos estados arcaicos garantizaban diferentes derechos a nobles, personas comunes y esclavos. En el mundo actual persiste la desigualdad de derechos dentro de las sociedades organizadas como estados. En la historia estadounidense reciente, antes de la Promulgación de la Emancipación, había diferentes leyes para esclavos y personas libres. En las colonias europeas existían cortes para juzgar los casos que involucraban sólo a los nativos y otras para los europeos. En Estados Unidos contemporáneo, un código de justicia y sistema de cortes militares todavía coexiste junto al aparato judicial civil.

Poder judicial

Los estados tienen leyes, códigos legales obligatorios, basados en decretos precedentes y legislativos. Las leyes se pueden conservar en la tradición oral, con jueces, ancianos y otros especialistas que son responsables de recordarlas. Las tradiciones orales como depositarias de la sabiduría legal todavía persisten en muchas naciones que cuentan con la escritura, como en Gran Bretaña. Las leyes regulan las relaciones entre individuos y grupos.

Los crímenes son violaciones al código legal y ameritan determinados tipos de castigos. Sin embargo, un acto dado, como matar a alguien, puede definirse legalmente en varias formas, por ejemplo, como homicidio culposo, homicidio justificable o asesinato en primer grado. Más aún, incluso en Estados Unidos contemporáneo, donde se supone que la justicia es "ciega" ante las distinciones sociales, se juzga con más frecuencia y severidad al pobre que al rico.

Para manejar las disputas y crímenes, todos los estados cuentan con cortes y jueces. Los estados africanos precoloniales tenían cortes a nivel de subcondado, condado y distritales, y una corte suprema conformada por el rey o la reina y sus consejeros. La mayoría de los estados permite la apelación a cortes supremas, aunque se alienta a las personas a resolver los problemas de manera local.

Un contraste notable entre estados y sociedades que carecen de ellos es la intervención en los asuntos familiares. En los estados, aspectos como la paternidad y el matrimonio son del dominio de la ley pública. Los gobiernos generan condiciones para detener las rencillas familiares y regular las disputas, anteriormente privadas. Los estados tratan de restringir el conflicto *interno*, pero no siempre logran el éxito. A partir de 1945, alrededor del 85% de los conflictos armados del

mundo comenzaron dentro de los estados para derrocar un régimen gobernante, o bien ante disputas y conflictos tribales, religiosos y de minorías étnicas. Sólo el 15% fueron pleitos por fronteras nacionales (Barnaby, 1984). Todavía la rebelión, la resistencia, la represión, el terrorismo y la guerra continúan. De hecho, estados recientes han perpetrado algunas de las acciones más sangrientas de la historia.

Vigilancia y control

Todos los estados cuentan con agentes para hacer cumplir las decisiones judiciales. El confinamiento requiere guardias, y para una pena de muerte son necesarios verdugos. Los agentes del Estado recolectan multas y confiscan propiedades, y para ello emplean el poder.

Como una forma relativamente nueva de organización sociopolítica, los estados han competido con sociedades menos complejas alrededor del mundo. La organización militar ayuda a los estados a dominar a sus vecinos, pero ésta no es la única razón por la que se han extendido. Aunque los estados imponen adversidades, también ofrecen ventajas, brindan protección ante los extranjeros y conservan el orden interno. Al promover la paz interna, los estados mejoran la producción. Sus economías sostienen poblaciones masivas y densas, así como a ejércitos y colonizadores para promover la expansión.

Sistemas fiscales

Los estados necesitan un sistema financiero o **fiscal** para sostener a gobernantes, nobles, oficiales, jueces, personal militar y otros miles de especialistas. Como en el cacicazgo, el Estado interviene en la producción, la distribución y el consumo. Puede decretar qué área producirá ciertas cosas o prohibir determinadas actividades en lugares particulares. Aunque, como los cacicazgos, los estados también cuentan con un sistema de redistribución (a través de los impuestos); la generosidad y el compartir se subestiman. Una proporción más pequeña de lo que entra regresa a la gente.

En las sociedades sin Estado, las personas usualmente comparten con los parientes. En los estados los residentes enfrentan otras obligaciones debido a que deben sostener a burócratas y funcionarios. Los ciudadanos tienen que entregar al Estado una parte sustancial de lo que producen. De los recursos que el Estado colecta, reasigna parte para el bienestar general y usa otra (con frecuencia mayor) para la élite.

El Estado no otorga más libertad o esparcimiento a la gente común, quien de manera usual trabaja más duro que las personas en las sociedades sin estados. Puede llamarlas para construir obras públicas monumentales, como presas y sistemas de riego, que son necesarias para el desarrollo económico. Sin embargo, las personas también construyen templos, palacios y tumbas para las élites.



Para manejar las disputas y los crímenes, todos los estados, incluida Bermuda, aquí mostrada, cuentan con cortes y jueces. ¿La fotografía le dice algo acerca de la difusión cultural y/o el colonialismo?

Por lo general los mercados y el comercio se desarrollan bajo cierto control estatal, esa función la ejercen funcionarios; éstos supervisan la distribución y el intercambio, estandarizan los pesos y las medidas y recolectan los impuestos sobre los bienes, los que pasan a través del Estado. Los impuestos sostienen al gobierno y a la clase gobernante, que claramente está separada de la gente común en cuanto a actividades, privilegios, derechos y obligaciones. Los impuestos también sostienen a muchos especialistas: administradores, recolectores fiscales, jueces, legisladores, generales, académicos y sacerdotes. Conforme el Estado madura, crece el segmento de la población liberado de la preocupación directa por la subsistencia.

fiscal
Perteneciente a las finanzas y al sistema tributario.

Las élites de los estados arcaicos gozan del consumo de *bienes suntuarios*: joyería, alimentos, bebidas exóticas y ropa elegante, que sólo ellas pueden costear. Las dietas de los campesinos sufren mientras luchan por satisfacer las demandas del gobierno. Las personas comunes pueden perecer en guerras territoriales que cobran poca relevancia para sus propias necesidades. ¿Dichas situaciones se presentan en los estados contemporáneos?

CONTROL SOCIAL

En las secciones anteriores del presente capítulo nos enfocamos más en la organización política formal que en el proceso político. Consideramos la regulación política en diversos tipos de socie-

control social
Mantenimiento de las normas sociales y la regulación de conflictos.

dades, usamos categorías como *bandas*, *tribus*, *cacicazgos* y *estados*. Vimos cómo la diversidad y fortaleza de los sistemas políticos se extendió con el tiempo en relación con grandes cambios económicos, como el origen y la difusión de la producción de alimentos. Examinamos las razones por las que surgen las disputas y cómo se resuelven en los diversos tipos de sociedades. Señalamos la toma de decisiones políticas, incluimos a los líderes y sus límites. Reconocimos cómo afectan a los humanos contemporáneos los estados, el colonialismo y la dispersión del moderno sistema mundial. En esta sección veremos los aspectos informales, sociales y sutiles de los sistemas políticos junto con sus dimensiones formal, gubernamental y pública. Cuando nos referimos a la política, tendemos a pensar en el gobierno, en las instituciones federales y estatales de Washington, Ottawa o quizá en la capital del estado, el ayuntamiento o el palacio de justicia propios. Tal vez hoy pensamos en programas de radio, titulares sensacionalistas de televisión o comentarios incesantes, sondeos y campañas. Las instituciones políticas informales pueden influir sustancialmente sobre el gobierno y la política.

Considere a los diwaniyas de Kuwait, lugares del vecindario para reuniones exclusivamente masculinas donde las discusiones informales generan consecuencias formales (Prusher, 2000). Gran parte de la deliberación política, la toma de decisiones, la formación de redes y el tráfico de influencias de Kuwait, tiene lugar en los diwaniyas. Como una reunión del ayuntamiento en Estados Unidos, los diwaniya también ofrecen un foro donde los electores pueden reunirse y consultar con sus representantes parlamentarios. Los candidatos políticos kuwaitíes no van de puerta en puerta, sino de diwaniya en diwaniya. Algunos vecindarios cuentan con un diwaniya común, semejante a un centro comunitario. En un diwaniya típico, los hombres se sientan en un sillón bastante largo que sigue el contorno de la habitación en una gigantesca U. Por lo general se reúnen una vez a la semana, de 8 p.m. a medianoche o más tarde.

Los diwaniyas donde participan hombres y mujeres, o exclusivamente mujeres, son raros, lo que limita su papel en la política. El sistema diwaniya alienta la democracia, pues los hombres se reúnen regularmente, platican y se desahogan durante algunas horas. Sin embargo, como se mencionó, tal sistema excluye a las mujeres del debate, de la influencia y la toma de decisiones. Al funcionar como una "red de camaradas" informal, pero influyente, el diwaniya también separa a los hombres de sus hogares, esposas y familias.

Al estudiar los sistemas de dominación, ya sean políticos, económicos, religiosos o culturales, debe ponerse atención no sólo en las instituciones formales, sino también en otras formas de control social. El concepto de **control social** es más amplio que el político y se refiere a "aquellos campos del sistema social (creencias, prácticas e instituciones) que están más activamente involucradas en el mantenimiento de toda norma y la regulación de cualquier conflicto" (N. Kottak, 2002, p. 290).

Debido al anonimato que proporcionan los disfraces, el carnaval es una excelente ocasión para expresar discursos normalmente reprimidos. Aquí un hombre mira por la boca de una máscara gigante durante el desfile de la escuela de samba São Clemente en Río de Janeiro, Brasil, el 1 de marzo de 2003. ¿En su sociedad hay algo parecido al carnaval?

hegemonía
Los subordinados aceptan la jerarquía como "natural".

Hegemonía

Antonio Gramsci (1971) desarrolló el concepto de **hegemonía** para hacer referencia a un orden social estratificado en el que los subordinados acatan la dominación al interiorizar los valores de sus gobernantes y aceptar la "naturalidad" de la dominación (tal es la forma en que deben ser las cosas). De acuerdo con Pierre Bourdieu (1977, p. 164), todo orden social trata de hacer que su propia arbitrariedad (incluyendo los mecanismos de control y opresión) parezcan naturales. El conjunto de las ideologías hegemónicas ofrece explicaciones acerca de por qué el orden existente vela

por el interés de todos. Con frecuencia se hacen promesas (las cosas serán mejores si se tiene paciencia). Gramsci y otros emplean la idea de hegemonía para explicar por qué la gente se conforma incluso cuando no está forzada para hacerlo.

Tanto Bourdieu (1977) como Michel Foucault (1979) argumentan que es más fácil y efectivo dominar a la gente en sus mentes que tratar de controlar sus cuerpos. Además, y con frecuencia en sustitución de la violencia física bruta, las sociedades industriales diseñaron formas más sutiles de control social. Entre ellas se incluyen técnicas de persuasión y manejo de la gente, de monitoreo y vigilancia de sus creencias, actividades y contactos. ¿Puede pensar en algunos ejemplos actuales?

La hegemonía, la interiorización de una ideología dominante, es una forma en la que las élites frenan la resistencia y mantienen el poder. Otra es hacer que los subordinados crean que ellos, eventualmente, conseguirán el poder; los jóvenes por lo general esperan el momento cuando sus mayores les dejarán dominarlos. Una forma más de frenar la resistencia consiste en separar o aislar a la gente mientras se le supervisa de cerca, como ocurre en las prisiones. De acuerdo con Foucault (1979), al describir el control sobre los prisioneros, el confinamiento solitario es una forma efectiva de someterlos a la autoridad.

Armas de los débiles

El análisis de los sistemas políticos también debe considerar la conducta que subyace bajo la superficie del comportamiento público evidente. En público, el oprimido parece aceptar su propia dominación, incluso cuando se lo cuestionen en privado. James Scott (1990) ocupa el término **"transcripción pública"** para describir las interacciones públicas abiertas entre superordinados y subordinados, la capa externa de las relaciones de poder. Y usa **"transcripción oculta"** para describir la crítica del poder que se presenta tras bambalinas, donde los detentadores del poder no pueden verla. En público, élites y oprimidos observan el protocolo en las relaciones de poder. Los dominantes actúan como altivos maestros, mientras que sus subordinados muestran humildad y deferencia.

Con frecuencia, situaciones que parecen ser hegemónicas presentan resistencia activa, pero es individual y disfrazada más que colectiva y desafiante. James Scott (1985) realizó trabajo de campo entre los campesinos malayos, y observó actos de resistencia a pequeña escala, a los que llamó "armas de los débiles". Los campesinos malayos usaban una estrategia indirecta para resistirse a un diezmo islámico (impuesto religioso). Se esperaba que los campesinos lo pagaran, por lo general con arroz que se enviaba a la capital provincial. En teoría, el diezmo regresaría como caridad, pero nunca ocurría. Los campesinos no se resistían al diezmo mediante disturbios, manifestaciones o protestas. En vez de ello, usaban una estrategia "de mordiscos", basada en pequeños actos de resistencia. Por ejemplo, no declaraban su tierra o mentían acerca de la cantidad que cultivaban. Pagaban de menos o para agregar peso entregaban arroz contaminado con agua, rocas o lodo. Debido a tal resistencia, sólo pagaban el 15% de lo que en realidad se debía entregar (Scott, 1990, p. 89).

Los subordinados también usan varias estrategias para resistir *públicamente*, pero, de nuevo, por lo general en forma disfrazada. El descontento puede expresarse en rituales públicos o a través del lenguaje (metáforas, eufemismos y cuentos populares). Por ejemplo, las historias marrulleras (como los cuentos de Brer Rabbit que narran los esclavos del sur de Estados Unidos), que celebran los engaños del débil como triunfo sobre el fuerte.

Es más probable que la resistencia se exprese abiertamente cuando la gente tiene posibilidad de reunirse. La transcripción oculta se revela públicamente en tales ocasiones. Las personas comparten sus sueños e ira con otros aun cuando no tienen contacto directo. Los oprimidos pueden sacar valor de la multitud, de su impacto visual y emocional y su anonimato. Al sentir peligro, las élites desalientan las reuniones públicas. Tratan de limitar y controlar los días feriados, funerales, bailes, festivales y otras ocasiones que puedan unir a los oprimidos. Durante la guerra civil estadounidense en los estados del sur se prohibían las reuniones de cinco o más esclavos, a menos que estuviera presente una persona blanca.

Factores como la separación geográfica, lingüística y étnica interfieren con la formación de comunidades y también influyen para frenar la resistencia. Los dueños de las plantaciones estadounidenses sureñas usaron la estrategia de reclutar esclavos con antecedentes culturales y lingüísticos diversos. A pesar de esas medidas para dividirlos, los esclavos resistieron, desarrollaron su propia cultura popular, códigos lingüísticos y una visión religiosa. Los amos enseñaron fragmentos de la Biblia en los que destacaban la complacencia; sin embargo, los esclavos se fijaron en pasajes como la historia de Moisés, la tierra prometida y la liberación. Como piedra angular de la religión esclava quedó la idea de la inversión de las condiciones de blancos y negros. Los esclavos también resistieron directamente, mediante sabotajes y fugas. En muchas áreas del Nuevo Mundo, los esclavos intentaron establecer comunidades libres en las colinas y otras áreas aisladas (Price, 1973).

En ciertos momentos (festivales y *carnavales*) y en determinados lugares (por ejemplo, mercados) se expresan las transcripciones ocultas. Debido a su anonimato mediante disfraces, el car-

transcripción pública
Interacciones públicas abiertas entre dominadores y oprimidos.

transcripción oculta
Resistencia oculta de los oprimidos ante la dominación.

naval es una excelente arena para expresar discursos y agresiones normalmente reprimidos: un discurso antihegemónico. (El *discurso* incluye pláticas, habla, gestos y acciones.) Los carnavales pueden expresar esta libertad a través de conductas obscenas, bailes, glotonería o una abierta conducta sexual (DaMatta, 1991). El carnaval puede comenzar como una salida jocosa de las frustraciones acumuladas durante el año. Con el tiempo, suele evolucionar en una poderosa crítica anual de la estratificación y la dominación, y por tanto convertirse en una amenaza para el orden establecido (Gilmore, 1987). (El dictador español Francisco Franco, reconociendo que la libertad potencial del carnaval podría trocarse en un desafío político, prefirió prohibirlo.)

Política, vergüenza y brujería

Ahora veremos un estudio de caso de un proceso sociopolítico, visualizándolo como parte de un sistema mayor de control social experimentado por los individuos en sus vidas cotidianas. En la actualidad nadie vive en una banda, tribu, cacicazgo o estado aislados. Todos los grupos que los etnógrafos han estudiado como es el caso de los makua que se abordará a continuación, viven en estados nacionales. Dentro de ellos, los individuos tienen que lidiar con varios niveles y tipos de autoridad política, y experimentar otras formas de control social.

Nicholas Kottak (2002) realizó un estudio etnográfico de campo de los sistemas políticos, y más ampliamente del control social, entre los makua rurales del norte de Mozambique (figura 8.5). Se enfocó en tres campos del control social: sistemas políticos, religiosos y de reputación. Estos últimos tienen que ver con la forma en la que se considera a varias personas en la comunidad. El significado de esos campos surgió mediante conversaciones sobre normas sociales y crímenes. Los makua en una discusión señalaron sus propias ideas sobre el tipo control social ante el hecho de robar un pollo de un vecino.

La mayoría de los pobladores makua cuentan con un gallinero improvisado en una esquina de la casa. Cada día los pollos salen del gallinero antes del amanecer y vagan en los alrededores en busca de migajas. Los pollos usualmente regresan a su gallinero al anochecer, pero en ocasiones los que se compraron recientemente, arriban al gallinero de otro habitante. Los pobladores se preocupan porque sus pollos son activos móviles. Los propietarios no siempre están seguros del lugar donde vagabundean sus aves. Los pobladores se sienten tentados a robar los pollos de un vecino cuando su propietario parece no hallarse al tanto de su paradero.

Los makua tienen pocas posesiones materiales y una dieta pobre en carne, lo que convierte en tentación a los pollos vagabundos. Los makua identificaron a estos pollos y su robo ocasional como problemas comunitarios. Kottak preguntó a los makua sus ideas sobre el control social, al cuestionarles el porqué *no* roban los pollos a sus vecinos. Las respuestas makua se concentraron en tres castigos principales: *ehaya* (vergüenza), *enretthe* (ataque de brujería) y *cadeia* (cárcel). (Como se utiliza aquí, una *sanción* se refiere a un tipo de castigo que sigue a la violación de una norma.)

De acuerdo con Kottak (2002), cada uno de esos términos (*cárcel*, *brujería* y *vergüenza*) se refieren a un "guión social" imaginado, que culmina con una consecuencia indeseable. *Cadeia* (cárcel), por ejemplo, representa la última fase de un extenso proceso político y legal (la mayoría de las violaciones se resuelven antes de tal punto). Cuando los makua respondieron *enretthe* (brujería), se referían a otra consecuencia que podía seguir al robo de pollos. Creían que, una vez que el vecino descubría que le robaron sus pollos, iría con un curandero tradicional, quien dirigiría un ataque de brujería contra el culpable. Los makua



FIGURA 8.5 Ubicación de los makua y la villa de Nicane, en el norte de Mozambique. La provincia de Nampula que se muestra aquí es territorio makua.

creían que tal ataque punitivo mataría al ladrón o lo enfermaría severamente.

La tercera y más popular respuesta a la pregunta sobre el robo de pollos fue *ehaya* (vergüenza). En el guión social *ehaya*, el ladrón de pollos, al ser descubierto, tendría que asistir a una reunión formal pública organizada en el poblado, donde las autoridades políticas se reunirían para determinar el castigo y la compensación adecuados. Los makua estaban más preocupados por la vergüenza que por la multa. La vergüenza que sentirían al exhibir ante el poblado a un ladrón de pollos. Y porque el propio ladrón también experimentaría un fuerte sentimiento de desgracia, también descrito como *ehaya*, al saber que su identidad social o reputación comunitaria quedaba dañada.

Al vivir en un Estado-nación, los makua tienen acceso a muchos tipos y niveles potenciales de resolución de conflictos. Una disputa entre dos personas puede convertirse rápidamente en un conflicto más amplio entre sus respectivos grupos de ascendencia matrilineal. (En un grupo de ascendencia matrilineal, el parentesco se define por línea materna; vea el siguiente capítulo.) Los jefes de los grupos de ascendencia en disputa se reúnen para resolver el asunto. Si no lo logran, por ejemplo, mediante compensación financiera, el conflicto se lleva a una autoridad política estatal. La intervención de dicho funcionario puede evitar que la disputa individual se convierta en un conflicto entre los grupos de ascendencia (por ejemplo, una enemistad mortal, como se describió anteriormente en este capítulo).

Una combinación de cargos recientes y más tradicionales constituye el sistema político formal de los makua. Ese sistema incluye posiciones legítimas, y funcionarios y representantes formales para el control social. Dicha parte "política" del sistema social makua se designó explícita o "formalmente" para manejar los conflictos y sancionar los crímenes. Como ya se discutió previamente, los antropólogos tienden a enfocarse en los aspectos formales del control social, es decir, en el campo político; pero como con los makua, hay también antropólogos que reconocen la importancia de otras áreas del control social. En una comunidad rural, cuando Nicholas Kottak preguntó a pobladores makua sobre las medidas disuasivas ante el robo, sólo 10% mencionó la cárcel (el sistema formal) y el 73% refirió la *ehaya* (vergüenza) como la razón para no robar el pollo de un vecino.

La vergüenza puede ser una poderosa sanción social. Bronislaw Malinowski (1927) describió cómo los isleños trobriandeses pueden escalar hasta la cima de una palmera y arrojarse en picada para provocar su muerte porque no podían tolerar la vergüenza asociada con el conocimiento público de alguna acción estigmatizada, especialmente el incesto. Los makua cuentan la historia de un hombre del que se rumoraba era el padre de un hijo de su hijastra. Las autoridades políticas no impusieron sanciones formales (por ejemplo, una multa o tiempo en la cárcel) a tal hombre, pero los chismes acerca del amorío circularon ampliamente. El chismorreo cristalizó en la letra de una canción que interpretaban grupos de mujeres jóvenes. Cuando el hombre escuchó su nombre y el supuesto comportamiento



Nicholas Kottak (atrás y en el centro) asiste a una reunión de la aldea entre los makua del norte de Mozambique. Dos jefes solicitaron la reunión para negociar las fronteras de sus jurisdicciones políticas.

incestuoso aludido en dicha canción, dijo a algunas personas que iba a hacer un viaje a la capital del distrito. Pocas horas después se le encontró colgado del cuello en un árbol de mangos en la periferia de la aldea. La razón del suicidio del hombre era evidente para los makua: sintió demasiada *ehaya* (vergüenza; anteriormente se vio el papel del canto en el sistema de control social de los inuit).

Muchos antropólogos citan la relevancia de los procesos "informales" de control social, que incluyen chismorreos, estigmas y vergüenza, especialmente en sociedades pequeñas como la de los makua (vea Freilich, Raybeck y Savishinsky, 1991). El chismorreo, que puede conducir a la vergüenza, en ocasiones se usa cuando una sanción directa o formal es riesgosa o imposible (Herskovits, 1937). Margaret Mead (1937) y Ruth Benedict (1946) distinguen entre *vergüenza* como sanción externa (es decir, fuerzas que ponen en movimiento otros) y la *culpa* como una sanción interna, generada psicológicamente por el individuo. Ellas consideraban a la vergüenza como una forma más prominente de control social en las sociedades no occidentales, y la culpa como una sanción emocional dominante en las sociedades occidentales.

Desde luego, para que una sanción sea efectiva, la perspectiva de la vergüenza o la de avergonzarse debe ser interiorizada por el individuo. Para los makua, la vergüenza potencial es un poderoso disuasivo. Los makua rurales tienden a permanecer en una comunidad durante toda su vida. Tales comunidades por lo general tienen menos de mil personas, de modo que los residentes pueden seguir la pista de las identidades y reputaciones de la mayoría de sus vecinos. De acuerdo con Kottak (2002), el makua rural monitorea, transmite y memoriza los detalles de las identidades de los demás con notable precisión. La cercanía entre casas, mercados y escuelas facilita el proceso de monitoreo. En ese ambiente social, las personas tratan de evitar el comportamiento que dañe su reputación y los aliene de su comunidad nativa.

Las creencias en la brujería también facilitan el control social. (La religión como control social se estudia más adelante.) Aunque los makua constantemente discuten la existencia de hechiceros y de la brujería, no son explícitos acerca de quiénes son los primeros. Esa ambigüedad de identidad se combina con una teoría local al considerar que la brujería implica una fuerte maldad, que todos sienten en algún momento dado. Al acercarse a la maldad probablemente los individuos makua experimentan momentos de duda acerca de su estatus potencial como hechiceros. Y reconocen que otros tienen sentimientos similares.

Las creencias en la brujería disparan ansiedades acerca de la muerte, pues los makua piensan que un ladrón de pollos será el blanco inevitable de un ataque vengativo de brujería. Las teorías locales sospechan que la enfermedad, la mala fortuna social y la muerte son causadas directamente por actos de brujería maliciosa. En una aldea makua la expectativa de vida es relativamente corta y la mortalidad infantil muy alta. Los parientes caen muertos súbitamente por enfermedades infecciosas. Salud, vida y existencia son mucho más problemáticas de lo que resultan para la mayoría de los occidentales. Tal incertidumbre fortalece los dramáticos riesgos asociados con la brujería. No sólo el robo, sino cualquier otro conflicto, es considerado potencialmente peligroso porque puede desencadenar un ataque de brujería.

El siguiente diálogo que reporta Kottak (2002, p. 312) muestra la concepción makua de la brujería como un proceso de control social.

> Etnógrafo: ¿Por qué no roban los pollos de sus vecinos?
> Informante: ¿Qué? A mi vecino no le falta un pollo.
> Etnógrafo: No. Lo sé. Su vecino tiene un pollo. Ese pollo siempre camina en tu tierra. En ocasiones duerme en tu gallinero por la noche. ¿Por qué no simplemente tomas el pollo? ¿Qué te detiene?
> Informante: *Enretthe. Akwa.* (Brujería. Muerte.)

La eficacia del control social depende de qué tan claramente la gente vislumbra las sanciones que puede provocar un acto antisocial. Los makua están bien informados sobre las violaciones a las normas, los conflictos y las sanciones que les siguen. Como se vio, cárcel (*cadeia*), vergüenza (*ehaya*) y brujería (*enretthe*) son las principales sanciones que los makua rurales anticiparon.

Este capítulo comenzó con la cita de la definición de Fried sobre una organización política que comprende "aquellos aspectos de la organización social que se relacionan específicamente con los individuos o los grupos que gestionan los asuntos de la política pública" (Fried, 1967, pp. 20-21). Como se apuntó, tal definición funciona bastante bien para los estados nacionales, mas no tan bien para las sociedades sin Estado, donde la "política pública" es mucho más difícil de detectar. Por esa razón, centramos la atención en la organización sociopolítica al discutir la regulación de las interrelaciones entre individuos, grupos y sus representantes. La regulación, recuerde, es el proceso que corrige las desviaciones de la norma y por tanto mantiene la integridad de un sistema. Dicha regulación es un proceso que se extiende más allá de lo político, hacia otros campos del control social, incluidos la religión y los sistemas de reputación, que involucran la interacción de la opinión pública con las normas sociales y sanciones que el individuo interioriza.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Una tipología sociopolítica clasifica a las sociedades como bandas, tribus, cacicazgos y estados. Los forrajeros tienden a vivir en sociedades igualitarias organizadas en bandas. Redes personales vinculan individuos, familias y bandas. En sistemas igualitarios, los líderes de la banda tienen preferencia entre iguales, sin embargo no cuentan con formas seguras para hacer cumplir sus decisiones. Las disputas rara vez surgen por los recursos estratégicos, que están disponibles para todos. La autoridad política y el poder tienden a aumentar junto con la población y la escala de los problemas regulatorios. Mayor población implica mayor regulación de las relaciones entre individuos y grupos. Las economías cada vez más complejas plantean mayores problemas regulatorios.

2. Los jefes de las aldeas hortícolas son líderes locales con autoridad limitada. Dirigen con el ejemplo y la persuasión. Los grandes hombres poseen apoyo y autoridad más allá de una sola aldea. Son reguladores regionales, pero temporales. Para organizar un festival, movilizan la mano de obra de diferentes aldeas. El patrocinio de tales eventos los deja con poca riqueza, aunque con mayor prestigio y gran reputación por su generosidad.

3. La edad y el género también pueden usarse para la integración política regional. Entre los indígenas de las planicies norteamericanas, las asociaciones de hombres (cofradías pantribales) organizaban invasiones y cacería de búfalos. Tales asociaciones de hombres tendían a enfatizar la clase guerrera. Ellos sirven para pelear y defender cuando surgen invasiones intertribales por animales. Entre los pastores, el grado de autoridad y organización política refleja el tamaño y la densidad de la población, las relaciones interétnicas y la presión sobre los recursos.

4. El Estado es una unidad política autónoma que abarca muchas comunidades. Su gobierno recolecta impuestos, convoca a personas para el trabajo y la guerra y decreta, además de exigir, el cumplimiento de leyes. El Estado se define como una forma de organización sociopolítica basada en el gobierno central y la estratificación social: una división de la sociedad en clases. Los primeros estados se conocen como estados arcaicos, o no industriales, en contraste con los modernos estados nacionales industriales.

5. A diferencia de las tribus, pero como los estados, los cacicazgos tienen una permanente regulación regional y acceso diferencial a los recursos. Pero carecen de estratificación. A diferencia de los estados, pero como las bandas y tribus, los cacicazgos se organizan por parentesco, ascendencia y matrimonio. En diversas áreas y entre ellas en los alrededores del Caribe, en las tierras bajas del Amazonas y en el sureste de Estados Unidos y Polinesia surgieron cacicazgos y no se formó el Estado.

6. Weber señala que las tres dimensiones de la estratificación son la riqueza, el poder y el prestigio. Por primera vez en la historia humana se produjeron contrastes de riqueza, poder y prestigio entre grupos de hombres y mujeres. Un estrato socioeconómico incluye personas de ambos sexos y de todas las edades. El estrato superior o élite, goza del acceso privilegiado a los recursos.

7. En todos los estados se encuentran ciertos sistemas de control poblacional, poder judicial, vigilancia y control así como fiscales. A su vez son parte del sistema en el poder o del gobierno, compuesto por funcionarios civiles, militares y religiosos. Los estados realizan censos y demarcan fronteras. Las leyes se basan en promulgaciones previas y legislativas. Las cortes y jueces manejan disputas y crímenes. Una fuerza policial mantiene el orden interno, y los militares defienden contra las amenazas externas. Un sistema financiero o fiscal sostiene a gobernantes, funcionarios, jueces y otros especialistas.

8. La *hegemonía* describe un orden social estratificado en el que los subordinados acatan la dominación al interiorizar sus valores y aceptar su "naturalidad". Con frecuencia, situaciones que parecen hegemónicas ofrecen resistencia que es individual y disfrazada, en lugar de colectiva y desafiante. La "transcripción pública" se refiere a las interacciones públicas abiertas entre dominadores y oprimidos. La "transcripción oculta" describe la crítica del poder que se da tras bambalinas, donde los detentadores del poder no pueden verla. El descontento también puede expresarse en rituales y lenguaje públicos.

9. El concepto de control social es más amplio que el político y se refiere a los campos del sistema social más activamente involucrados en el mantenimiento de las normas y la regulación de los conflictos. Entre los makua del norte de Mozambique, se destacan tres campos: el sistema político (autoridad formal), la religión (que principalmente implica temor a la brujería) y el sistema de reputación (que busca, principalmente, evitar la vergüenza). El control social funciona mejor cuando las personas pueden vislumbrar con claridad las sanciones que activarán un acto antisocial. Los makua están bien informados acerca de las sanciones que se aplican cuando violan las normas y se presentan conflictos. La cárcel, la vergüenza y los ataques de brujería son las principales sanciones que pueden esperar los makua rurales.

Términos clave

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. El enfoque antropológico del estudio de los sistemas y organizaciones políticos es global y comparativo,
   a) pero se enfoca exclusivamente en sociedades sin Estado, y deja el estudio de los estados y estados nacionales a los politólogos.
   b) e incluye sociedades sin Estado así como estados y estados nacionales que tradicionalmente estudian los politólogos.
   c) aunque en ocasiones esto conduce a guerras territoriales disciplinarias con otros saberes como la ciencia política y la sociología.
   d) pero se enfoca en las experiencias de las personas y deja el estudio de las instituciones de poder político a otros académicos.
   e) aunque esta área cada vez es menos interesante de estudiar, porque existen muy pocos estados nacionales nuevos.

2. ¿Por qué, al estudiar la regulación o gestión de las interrelaciones entre grupos y sus representantes, se prefiere el término *organización sociopolítica* y no el de *organización política* de Morton Fried?
   a) El término *sociopolítico* es más políticamente correcto.
   b) Los antropólogos y politólogos tienen interés en los sistemas y organizaciones políticos, pero no pueden ponerse de acuerdo en la misma terminología.
   c) La definición de Fried es menos aplicable a las sociedades sin Estado, donde con frecuencia es difícil detectar alguna "política pública".
   d) *Sociopolítico* es un término que usaron los fundadores de la antropología para referirse a la regulación o gestión de las interrelaciones entre grupos y sus representantes.
   e) El término *político* sólo hace referencia a estados occidentales contemporáneos.

3. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca del canto de batalla inuit es cierto?
   a) A veces es la ocasión para un "festival traicionero".
   b) Es una característica muy difundida de la sociedad tribal.
   c) Es un medio ritualizado para designar las tierras de caza.
   d) Es un medio de resolución de disputas para impedir el conflicto abierto.
   e) Se utiliza para iniciar estrategias coloniales.
4. Una banda se refiere a un pequeño grupo basado en parentesco que se encuentra entre los forrajeros. En este tipo de sistema político:
   a) El mal comportamiento lo castiga un grupo de hombres que tienen más posesiones que cualquier otro.
   b) Los líderes de banda lo son sólo nominalmente; en ocasiones brindan consejo o toman decisiones, pero no tienen forma de exigir a los demás el cumplimiento de su voluntad.
   c) No hay forma de establecer disputas, pues todos la pasan bien entre iguales.
   d) Las leyes que dictan normas sociales adecuadas pasan a través de cantos de generación en generación.
   e) No existe la división del trabajo con base en edad y género.
5. ¿Cuál de los siguientes factores es responsable de los cambios recientes en la sociedad tribal yanomami?
   a) Están siendo invadidos por la cada vez mayor y efectiva expansión de los nilóticos.
   b) Los "grandes hombres" acumulan tanta riqueza que las personas comenzaron a considerarlos como jefes.
   c) Las invasiones de aldeas entre grupos tribales.
   d) El dimorfismo sexual.
   e) El abuso de mineros y ganaderos.
6. ¿Por qué las cofradías pantribales y las clases etarias se describen en un capítulo acerca de sistemas políticos?
   a) Son principios organizadores distintos de los que se basan en el parentesco, utilizados para movilizar y unir grupos locales para formar alianzas.
   b) Son el núcleo del poder hegemónico en los estados nacionales.
   c) Son principios organizadores que resaltan la importancia de los lazos de parentesco.
   d) Ilustran el valor de conocer la genealogía propia.
   e) Son principios que anteceden al moderno concepto occidental de amistad.
7. La comparación entre los basseri y los qashqai, dos tribus nómadas iraníes, ilustra que:
   a) Entre las organizaciones sociopolíticas tribales, los pastores son los que tienen menor probabilidad de interactuar con otras poblaciones en el mismo espacio y tiempo.
   b) Conforme aumentan los problemas regulatorios, las jerarquías políticas se vuelven más complejas.
   c) Conforme los problemas regulatorios disminuyen, las jerarquías políticas se vuelven más complejas.
   d) No todas las culturas con clases etarias tienen cohortes.
   e) Sólo aquellos grupos que asimilaron el modelo kuwaití de los diwaniyas pueden resolver exitosamente los conflictos políticos.
8. En las sociedades forrajeras y tribales, ¿qué aspectos básicos generan respeto o estatus en un individuo?
   a) Atributos personales, como sabiduría, habilidades de liderazgo y generosidad.
   b) El prestigio heredado de sus padres.
   c) La cantidad de posesiones y la habilidad para convertirlas en efectivo.
   d) La extensión de territorio que posee una persona.
   e) El rango adscrito al nacer, las esposas e hijos.
9. ¿En qué clase de sociedad se presenta el acceso diferencial a los recursos estratégicos con base en la estratificación social?
   a) Cacicazgos.
   b) Bandas.
   c) Estados.
   d) Clanes.
   e) Tribus.
10. Antonio Gramsci desarrolló el concepto de hegemonía para describir:
   a) Un orden social estratificado en el que los subordinados acatan la dominación al interiorizar los valores de sus gobernantes y aceptar la "naturalidad" de la dominación.
   b) Estrategias sociopolíticas evidentes.
   c) Controles sociales que inducen culpa y vergüenza en la población.
   d) La crítica del poder que realizan los oprimidos tras bambalinas y en privado, donde los que detentan el poder no pueden percibirla.
   e) Las interacciones públicas abiertas entre dominadores y oprimidos; la capa exterior de las relaciones de poder.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. ________________ se refiere a un grupo que reúne a todos los hombres o mujeres nacidos durante cierto periodo.
2. Entre los diferentes tipos de sistemas sociopolíticos, los _____________ carecen de estratificación socioeconómica y endogamia estratificada, aunque sí muestran desigualdad y una estructura política permanente.
3. El influyente sociólogo Max Weber define tres dimensiones relacionadas con la estratificación social. Se trata de ______________, _______________ y ______________.
4. El ______________ es la estima, respeto o aprobación para actos o cualidades culturalmente valiosos.
5. Más amplio que el control político, el concepto de ______________ se refiere a aquellos campos del sistema social (creencias, prácticas e instituciones) que aparecen más activamente involucrados en el mantenimiento de toda norma y la regulación de cualquier conflicto.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. El presente capítulo muestra que la tipología de organización política de Elman Service es demasiado simple para explicar la diversidad política y complejidad que estudian los arqueólogos y etnógrafos. ¿Por qué no deshacerse de tal tipología por completo, si no describe con precisión la realidad? ¿Cuál es el valor, si acaso lo tiene, de que los investigadores conserven el uso de tipos ideales para estudiar la sociedad?
2. ¿Por qué los cazadores-recolectores modernos no deben verse como representantes de la edad de piedra? ¿Cuáles son algunos de los estereotipos asociados con los forrajeros?
3. ¿Qué son las cofradías? ¿La sociedad donde usted vive las tiene? ¿Usted pertenece a alguna? ¿Sí, no?, ¿por qué?
4. ¿Qué conclusiones puede extraer de este capítulo referentes a la relación entre densidad de población y jerarquía política?
5. Este capítulo describe el control poblacional como una de las funciones especializadas que se encuentran en todos los estados. Indique ejemplos de control poblacional. Usted, ¿ha tenido experiencias directas con tales tipos de controles? (Piense en la última vez que viajó al extranjero, emitió su voto, pagó impuestos o solicitó una licencia para conducir.) ¿Cree que dichos controles son buenos o malos para la sociedad?

Opción múltiple: 1. (*b*); 2. (*c*); 3. (*d*); 4. (*b*); 5. (*e*); 6. (*a*); 7. (*b*); 8. (*a*); 9. (*c*); 10. (*a*). **Llene el espacio:** 1. Cohorte; 2. cacicazgos; 3. riqueza, poder, prestigio; 4. prestigio; 5. controles sociales

Lecturas adicionales sugeridas

Chagnon, N. A.
1997 *Yanomamö,* 5a. ed. Fort Worth: Harcourt Brace. La más reciente revisión de un conocido reporte sobre los yanomami, que incluye su organización social, política, guerras, así como el cambio cultural y las crisis que han enfrentado.

Cheater, A. P., ed.
1999 *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures.* Nueva York: Routledge. Superación de la marginalidad social mediante la participación y la movilización política en el mundo actual.

Ferguson, R. B.
2003 *State, Identity, and Violence: Political Disintegration in the Post–Cold War Era.* Nueva York: Routledge. Relaciones políticas, el estado, las relaciones étnicas y la violencia.

Gledhill, J.
2000 *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics.* Sterling, VA: Pluto Press. La antropología del poder.

Kurtz, D. V.
2001 *Political Anthropology: Power and Paradigms.* Boulder, CO: Westview. Tratamiento actualizado del campo de la antropología política.

Otterbein, K.
2004 *How War Began.* College Station: Texas A&M University Press. Análisis de los orígenes de la guerra en términos de la evolución humana, la prehistoria y la comparación transcultural.

- ¿Cómo la biología y la cultura se expresan en los sistemas humanos de sexo y género?
- ¿Cómo el género, sus roles y estratificación se correlacionan con otras variables sociales, económicas y políticas?
- ¿Qué es orientación sexual y cómo varían de manera transcultural las prácticas sexuales?



Hoy cada vez más mujeres trabajan fuera del hogar y ocupan diversas posiciones, como las militares. La fotografía, tomada en Deu, Alemania, en 2001, muestra a una de las primeras mujeres reclutadas en el ejército alemán, junto con sus contrapartes varones.

Género 9





la antropología en NUESTRAS VIDAS

sumario

La tabla 9.1 del presente capítulo muestra las actividades que generalmente realizan los hombres, las que ejecutan las mujeres y las que desarrollan ambos (intercambiables). Ahí, verá algunas actividades "masculinas" usuales en su propia cultura, como la cacería, la carnicería y la construcción de viviendas. También destacan las que de manera tradicional se consideran femeninas, como lavar la ropa y cocinar. Esas listas pueden hacerle pensar en tantas excepciones como seguidores de las mismas. Aunque no es común, ciertamente no es raro escuchar que una mujer estadounidense caza presas grandes (piense en Sarah Palin) o un hombre estadounidense cocina (piense en Emeril Lagasse u otros chefs célebres). Además de las celebridades, las mujeres en la cultura estadounidense cada vez más trabajan fuera del hogar, en una amplia diversidad de empleos —doctor, abogado, contador, profesor— que antaño se consideraban trabajos masculinos. Sin embargo, no es cierto que las mujeres hayan logrado equidad en todos los tipos de ocupaciones. Al momento de escribir este libro, sólo ha habido 17 senadoras en Estados Unidos y solamente cuatro mujeres han sido juezas en la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos.

Las ideas acerca del comportamiento adecuado de género están cambiando de manera tan inconsistente como los patrones de empleo de hombres y mujeres. Programas populares, como *Sex and the City*, presentan personajes que muestran comportamientos de género y sexuales no tradicionales, mientras perduran las antiguas creencias, expectativas culturales y estereotipos de género. La expectativa estadounidense de que el comportamiento femenino adecuado debe ser cortés, comedido y dócil plantea un reto para las mujeres, porque la cultura estadounidense también valora la decisión y la "defensa de las creencias". Cuando hombres y mujeres estadounidenses muestran un comportamiento similar, al expresar su opinión, por ejemplo, se les juzgan de manera diferente. La asertividad de un hombre puede admirarse y recompensarse, pero un comportamiento similar en una mujer puede considerarse como "agresivo"... o peor.

La capacitación, los estereotipos y las expectativas culturales generan obligaciones tanto para los hombres como para las mujeres. Por ejemplo, la cultura estadounidense estigmatiza a los varones que lloran. Está bien que los niños pequeños lloren, pero convertirse en hombre con frecuencia significa abandonar las expresiones naturales de gozo y tristeza. ¿Por qué los "machos" no deben llorar cuando sienten emociones? También se entrena a los hombres estadounidenses para tomar decisiones y apegarse a ellas. Con los estereotipos, cambiar de opinión se asocia más con las mujeres que con los varones; si éstos lo hacen se les señala como débiles, y pueden verse como "afeminados". Es frecuente que los políticos critiquen de sus oponentes el que sean indecisos, cambiar de opinión o "dar vueltas" a los asuntos. Qué extraña idea: ¿la gente no debe cambiar de opinión si descubre que hay mejores opciones? Hombres, mujeres y la humanidad pueden ser igualmente victimizados debido a la formación cultural.

SEXO Y GÉNERO

Los antropólogos al estudiar dimensiones de la biología, la sociedad y la cultura se encuentran en un lugar privilegiado para explicar el grado de qué aspectos de la naturaleza (predisposiciones biológicas) y la crianza (ambiente) determinan el comportamiento humano. Es decir, las actitudes, los valores y, en suma, la conducta humana están delimitados no sólo por las predisposiciones genéticas, que con frecuencia son difíciles de identificar, sino también por las experiencias personales durante el proceso de enculturación. Nuestros atributos

como humanos están determinados por los genes y el ambiente durante el crecimiento y el desarrollo.

Las preguntas acerca de la naturaleza y la crianza surgieron en la discusión sobre los roles de sexo y género humanos y la sexualidad. Hombres y mujeres difieren genéticamente. Las mujeres tienen dos cromosomas X, y los hombres poseen uno X y uno Y. El padre determina el sexo de un bebé porque sólo él puede transmitir el cromosoma Y. La madre siempre proporciona un cromosoma X.

La diferencia cromosómica se expresa en contrastes hormonales y fisiológicos. Los humanos son sexualmente dimórficos, más que algunos primates, como los gibones (pequeños simios asiáticos que viven en los árboles), y menos que otros, como gorilas y orangutanes. El **dimorfismo sexual** se refiere a las diferencias en la biología de machos y hembras, más allá de los contrastes de mamas y genitales. Mujeres y hombres difieren no sólo en características sexuales primarias (genitales y órganos reproductivos) y secundarias (mamas, voz, distribución de pelo), sino en peso, altura, fuerza y longevidad promedio. Las mujeres tienden a vivir más años que los varones y presentan excelentes capacidades de resistencia. En una población dada, los hombres tienden a ser más altos y pesar más que las mujeres. Desde luego, hay una considerable superposición entre los sexos en términos de altura, peso y fuerza física. Durante la evolución biológica humana ha existido pronunciada reducción en el dimorfismo sexual.

Sin embargo, esas diferencias que están determinadas genética y fisiológicamente, ¿qué tan lejos llegan? ¿Qué efectos tienen sobre la forma?; ¿cómo actúan hombres y mujeres y cómo son tratados en diferentes sociedades? Los antropólogos descubrieron similitudes y diferencias entre los roles masculinos y femeninos en culturas diferentes. La posición antropológica predominante acerca de los roles de sexo-género y biología puede enunciarse del modo siguiente:

> La naturaleza biológica de hombres y mujeres [debe verse] no como un estrecho envoltorio que limita al organismo humano, sino más bien como una base amplia sobre la cual pueden construirse varias estructuras.
> (Friedl, 1975, p. 6)

Aunque en la mayoría de las sociedades los hombres tienden a ser un poco más agresivos que las mujeres, muchas de las diferencias de comportamiento y de actitud entre los sexos se deben más a la cultura que a la biología. Las diferencias sexuales son biológicas, pero el género abarca todos los rasgos que una cultura asigna e inculca en varones y mujeres. En otras palabras, el "género" se refiere a la construcción cultural de ser mujer, hombre o algo más.



El reino de la diversidad cultural contiene construcciones y expresiones sociales ricas en diferencias acerca de los roles de género, como ilustran estos varones wodaabe en medio de una celebración en Níger. (Busque atentamente aquello que sugiera difusión.) En nuestra sociedad, ¿cuáles son las razones para que los hombres decoren sus cuerpos?

Dadas las "ricas y variadas construcciones del género" dentro del reino de la diversidad cultural, Susan Bourque y Kay Warren (1987) notan que las mismas imágenes de masculinidad y feminidad no siempre se aplican. Los antropólogos han recopilado datos etnográficos sistemáticos acerca de las similitudes y diferencias que involucra el género en muchos escenarios culturales (Bonvillain, 2007; Brettell y Sargent, 2009; Gilmore, 2001; Mascia-Lees y Black, 2000; Nanda, 2000; Ward y Edelstein, 2009). Los antropólogos pueden detectar temas y patrones recurrentes que involucran diferencias de género. También pueden observar que los roles de género varían con el ambiente, la economía, la estrategia adaptativa y el tipo de sistema político. Antes de examinar los datos transculturales, son necesarias algunas definiciones.

Los **roles de género** son las tareas y actividades que una cultura asigna a los sexos. En relación con los roles de género se encuentran los **estereotipos de género**, que son imágenes demasiado simplificadas, pero fuertemente arraigadas, acerca de las características de los hombres y las mujeres. La **estratificación de género** describe una distribución desigual de recompensas (recursos socialmente valiosos, poder, prestigio, derechos humanos y libertad personal) entre varones y mujeres, que reflejan sus diferentes posiciones en una jerarquía social. De acuerdo con Ann Stoler (1977), los "determinantes económicos del estatus de género" incluyen la libertad o la autonomía (para disponer del trabajo propio y de sus frutos) y el poder social (control sobre las vidas, el trabajo y los productos de los demás).

dimorfismo sexual
Diferencias marcadas en la biología de machos y hembras, más allá de las mamas y los genitales.

roles de género
Tareas y actividades que una cultura asigna a cada sexo.

estereotipos de género
Imágenes demasiado simplificadas, y fuertemente arraigadas, acerca de los hombres y las mujeres.

estratificación de género
Distribución desigual de recursos sociales entre hombres y mujeres.



Marginalización de las mujeres

A pesar de las declaraciones de igualdad, la mitad de la población mundial sufre discriminación. Muchas culturas favorecen a los hijos varones, y refuerzan una mentalidad de que las mujeres son inferiores a los hombres. Este video examina la devaluación económica, política, social y cultural de las mujeres. Con base en la discusión del capítulo, señale si la discriminación de género es inevitable.

En las sociedades sin Estado, la estratificación de género con frecuencia resulta del prestigio más que de la riqueza. En su estudio de los ilongots del norte de Luzón, en Filipinas (figura 9.1), Michelle Rosaldo (1980*a*) describió las diferencias de género relacionadas con el valor cultural positivo atribuido a la aventura, los viajes y el conocimiento del mundo externo. Con más frecuencia que las mujeres, los hombres ilongot, como cazadores de cabezas, visitaban lugares distantes. Adquirían conocimiento del mundo exterior, amasaban experiencias y regresaban a expresar su conocimiento, aventuras y sentimientos en discursos públicos. Como resultado, adquirían fama. El prestigio de las mujeres ilongot resultaba inferior porque éstas no contaban con experiencias externas sobre las cuales basar su conocimiento y expresarlo espectacularmente.



FIGURA 9.1 Ubicación de los ilongots en Filipinas.

Sobre la base del estudio de Rosaldo y los hallazgos en otras sociedades sin Estado, Ong (1989) argumenta que debe distinguirse, en una sociedad dada, entre sistemas de prestigio y poder real. El alto prestigio masculino puede no entrañar poder económico o político de los hombres sobre sus familias.

PATRONES DE GÉNERO RECURRENTES

Recuerde de los capítulos anteriores que los etnólogos comparan datos etnográficos de culturas diversas, es decir, datos transculturales, para descubrir y explicar diferencias y similitudes. Los datos relevantes para el estudio transcultural del género pueden extraerse de los dominios de la economía, la política, la actividad doméstica, el parentesco y el matrimonio. La tabla 9.1 muestra datos transculturales sobre la división del trabajo por género en 185 sociedades elegidas al azar.

Al recordar la discusión, en el capítulo de cultura, sobre rasgos universales, generalidades y particularidades, los hallazgos de la tabla 9.1 acerca de la división del trabajo por género son ejemplo de generalidades. Entre las sociedades que la etnografía ha estudiado hay una tendencia muy fuerte a identificar actividades de acuerdo al género, por ejemplo, señalar que los hombres construyen botes; sin embargo, hay excepciones como las mujeres del grupo nativo americano llamado hidatsa, que construían los botes que usaban para cruzar el río Misuri. Tradicionalmente, los hidatsa eran granjeros y cazadores de bisontes en las planicies norteamericanas; ahora viven en Dakota del Norte. Otra excepción son las mujeres pawnee que trabajaban la madera; éste es el único grupo nativo americano que asignó tal actividad a las mujeres. (Los pawnee, también granjeros de las planicies y cazadores de bisontes, originalmente vivían en lo que ahora es Nebraska y Kansas centrales; ahora radican en una reservación en Oklahoma norte central.) Entre los "pigmeos" mbuti de la selva ituri de África, las mujeres cazan al capturar pequeños animales lentos, usando sus manos o una red (Murdock y Provost, 1973).

Las excepciones a las generalizaciones transculturales pueden involucrar sociedades e individuos. Esto es: una sociedad como la hidatsa contradice la generalización transcultural de que los hombres construyen botes al asignar la tarea a las mujeres. O, en una sociedad donde la expectativa cultural es que sólo los hombres construyen botes, una mujer o mujeres particulares pueden contradecir esa expectativa al realizar la actividad masculina. En la tabla 9.1 es evidente que, en una muestra de 185 sociedades, ciertas

actividades ("actividades intercambiables") se asignan tanto a hombres como a mujeres. Entre las más importantes destacan la plantación, así como el cuidado y la cosecha de los cultivos. Más adelante se verá que algunas sociedades acostumbran asignar más actividades agrícolas a las mujeres, mientras que en otras los varones son los principales trabajadores agrícolas. Entre las tareas que casi siempre se asignan a los hombres (tabla 9.1), algunas (por ejemplo, la caza de grandes animales en tierra y mar) parecen claramente relacionadas con su tamaño y fuerza promedio. Culturalmente otras, como el trabajo de madera y la elaboración de instrumentos musicales, las realizan de manera indistinta hombres y mujeres. Éstas, desde luego, no se hallan exentas de trabajo físico arduo y consumidor de tiempo, como la recolección de madera para fogatas y el transporte de agua. En Arembepe, Bahía, Brasil, las mujeres de manera rutinaria transportan agua en botes de cinco galones —que colocan sobre sus cabezas— desde pozos y lagunas hacia sus casas ubicadas a largas distancias.

Note que la tabla 9.1 no menciona el comercio y las actividades de mercadeo, en las que son activos tanto hombres como mujeres. ¿La tabla 9.1 es un poco androcéntrica al contemplar más tareas masculinas que femeninas? Las mujeres se

TABLA 9.1 Generalidades en la división del trabajo por género, con base en datos de 185 sociedades

ACTIVIDADES GENERALMENTE MASCULINAS	ACTIVIDADES INTERCAMBIABLES (MASCULINAS O FEMENINAS)	ACTIVIDADES GENERALMENTE FEMENINAS
Cazar grandes animales acuáticos (por ejemplo, ballenas, morsas)	Encender fuego	Recolección de combustible (por ejemplo, madera)
Fundición de minerales	Mutilación corporal	Elaboración de bebidas
Metalurgia	Curtido de pieles	Recolección de plantas salvajes
Tala de árboles	Recolección de pequeños animales terrestres	Producción de lácteos (por ejemplo, elaboración de mantequilla)
Caza de grandes animales terrestres	Siembra de cultivos	Hilar
Trabajos de maderas	Fabricación de productos de piel	Lavar
Caza de aves	Cosechar	Transportar agua
Elaboración de instrumentos musicales	Cuidado de cultivos	Cocinar
Captura de animales con trampas	Ordeña	Preparar alimentos vegetales (por ejemplo, procesar granos y cereales)
Construcción de botes	Cestería	
Trabajo con piedras	Transportar cargas	
Trabajos de huesos, cuernos y conchas	Elaboración de tapetes	
Minería y explotación de canteras	Cuidar animales pequeños	
Colocación de huesos	Preservar carne y peces	
Carnicería*	Tejer en telar	
Recolección de miel	Alfarería	
Limpieza de terrenos		
Pesca		
Pastoreo de grandes animales de rebaño		
Construcción de casas		
Preparación de suelos		
Fabricación de redes		
Fabricación de sogas		

*Las actividades que se ubican arriba de "carnicería" casi siempre las realizan hombres; las que van de "carnicería" a "fabricación de sogas" por lo general también las realizan los varones.

FUENTE: Adaptado de G.P. Murdock y C. Provost, "Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis," *Ethnology* 12(2) abril 1973: 202-225. Copyright © 1973 University of Pittsburgh. Reimpreso con permiso.

TABLA 9.2 Tiempo y esfuerzo que dedican a actividades de subsistencia hombres y mujeres*

Más por hombres	16
Aproximadamente igual	61
Más por mujeres	23

*Porcentaje de 88 sociedades seleccionadas al azar para las cuales había información disponible en esta variable.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-cultural codes dealing with the relative status of women", *Ethnology* 17(2):211-239.

TABLA 9.4 ¿Quién tiene la última palabra sobre el cuidado, manejo y disciplina de los niños (menores de cuatro años de edad)?*

Los hombres	18
Aproximadamente igual	16
Las mujeres	66

*Porcentaje de 67 sociedades seleccionadas al azar para las cuales había información disponible en esta variable.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17(2):211-239.

dedican más al cuidado infantil que los varones. Sin embargo, el estudio en el que se basa la tabla 9.1 no reconoce las actividades domésticas con tanto detalle como las extradomésticas. Piense en la tabla 9.1 en términos de los roles domésticos y laborales que actualmente realizan mujeres y hombres. Éstos todavía realizan la mayor parte de la cacería; pero cualquier género puede "recolectar" la miel en un supermercado; el cuidado infantil —que no se incluye en la tabla 9.1— sigue estando en manos femeninas.

Transculturalmente, tanto hombres como mujeres aportan de forma casi igual a la subsistencia (tabla 9.2). Como se aprecia en las tablas 9.3 y 9.4, predomina el trabajo de las mujeres en las actividades domésticas y el cuidado infantil. La tabla 9.3 muestra que, en aproximadamente la mitad de las sociedades que se estudiaron, los hombres virtualmente no realizaron trabajo doméstico. Incluso en las sociedades donde los hombres realizan algunas labores domésticas, el grueso de tal trabajo lo llevan a cabo las mujeres. Al reunir sus actividades de subsistencia y sus labores domésticas, las mujeres tienden a trabajar más horas que los varones. ¿Esto ha cambiado en el mundo contemporáneo?

¿Y qué hay del cuidado infantil? Las mujeres tienden a ser los principales cuidadores en la mayoría de las sociedades, pero con frecuencia los hombres también tienen un papel. De nuevo, existen excepciones, tanto dentro como entre sociedades. La tabla 9.4 usa datos transculturales para responder la pregunta "¿quién, hombres o mujeres, tiene la última palabra sobre el cuidado, manejo y disciplina de los niños menores de cuatro años?" Aunque las mujeres ejercen la autoridad principal sobre los infantes en dos tercios de las sociedades, existen sociedades (18% del total) en las que los hombres dicen la última palabra. En la actualidad, en Estados Unidos y Canadá, algunos varones son los principales cuidadores a pesar del hecho cultural de que el papel de la mujer en el cuidado infantil sigue siendo más destacado en ambos países. Dado el papel crucial de la lactancia materna para garantizar la supervivencia infantil, tiene sentido, en especial para los bebés, que la madre sea el cuidador primario.

TABLA 9.3 ¿Quién efectúa el trabajo doméstico?*

Los hombres virtualmente no hacen nada	51
Los hombres realizan algo, pero principalmente lo llevan a cabo las mujeres	49

*Porcentaje de 92 sociedades seleccionadas al azar para las cuales había información disponible en esta variable.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17(2):211-239.

Existen diferencias en estrategias reproductivas de hombres y mujeres. Éstas paren, amamantan y asumen la responsabilidad principal del cuidado infantil, y garantizan que su progenie sobrevivirá al establecer un lazo cercano con cada bebé. También es ventajoso que una mujer cuente con un compañero confiable para facilitar el proceso de crianza infantil y asegurar la sobrevivencia de sus hijos. (De nuevo, existen excepciones; por ejemplo, los nayars, que se estudian en el capítulo "Familias, parentesco y descendencia".) Las mujeres sólo pueden procrear un cierto número de bebés durante el curso de sus años reproductivos, que comienzan después de la menarca (la primera menstruación) y terminan con la menopausia (cese de la menstruación). Los hombres, en contraste, presentan un periodo reproductivo más largo, que puede prolongarse hasta la senectud. Si eligen hacerlo, los varones pueden mejorar su éxito reproductivo al fecundar varias mujeres durante un periodo más largo. Aunque los hombres no siempre poseen múltiples compañeras, presentan mayor tendencia a hacerlo que las mujeres (vea las tablas 9.5, 9.6 y 9.7). Entre las sociedades conocidas por la etnografía, la poliginia es mucho más común que la poliandria (vea la tabla 9.5).

Los hombres se aparean, dentro y fuera del matrimonio, más que las mujeres. La tabla 9.6 muestra datos transculturales acerca del sexo prematrimonial, y la tabla 9.7 resume los datos acerca de sexo extramarital. En ambos casos los varones experimentan menos restricciones que las mujeres, aunque las restricciones son iguales

TABLA 9.5 ¿La sociedad permite múltiples cónyuges?*

Sólo a los hombres	77
Para ambos, pero más comúnmente a los varones	4
Para ninguno	16
Para ambos, pero más comúnmente a las mujeres	2

*Porcentajes de 92 sociedades seleccionadas al azar.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17(2):211-239.

TABLA 9.6 ¿Existe un doble estándar con respecto al sexo PREMATRIMONIAL?*

Sí: las mujeres están más restringidas	44
No: iguales restricciones sobre hombres y mujeres	56

*Porcentaje de 73 sociedades seleccionadas al azar para las cuales había información disponible en esta variable.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17(2):211-239.

TABLA 9.7 ¿Existe un doble estándar con respecto al sexo EXTRAMARITAL?*

Sí: las mujeres están más restringidas	43
Iguales restricciones sobre hombres y mujeres	55
Los varones son castigados más severamente por transgresión	3

*Porcentaje de 73 sociedades seleccionadas al azar para las cuales había información disponible en esta variable.

FUENTE: M. F. Whyte, "Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women", *Ethnology* 17(2):211-239.

en aproximadamente la mitad de las sociedades estudiadas.

Los estándares dobles, que restringen más a las mujeres que a los hombres, ilustran la estratificación de género. El apartado "Valorar la diversidad" de este capítulo muestra cómo en la India, aunque formalmente se ofrece igualdad de derechos a las mujeres, todavía se les niega el privilegio de transitar sin problemas en los espacios públicos. Las mujeres usualmente son hostigadas cuando se mueven del espacio privado (doméstico) al público. En "Valorar la diversidad" se describe un intento por ofrecer a las mujeres alivio contra los ultrajes masculinos conforme viajan al trabajo.

Muchos estudios muestran que los roles económicos afectan la estratificación de género. En un estudio transcultural, Sanday (1974) descubrió que la estratificación de género disminuye cuando hombres y mujeres realizan aportaciones aproximadamente iguales a la subsistencia. Ella descubrió que la estratificación de género era mayor cuando las mujeres contribuían mucho más o mucho menos que los varones.



En muchas sociedades, las mujeres usualmente realizan trabajo físico duro, como ilustran estas mujeres que trabajan juntas para mover troncos en un aserradero en Langxiang, China. Los antropólogos describen tanto las similitudes como las diferencias en los roles y actividades de género entre las sociedades del mundo.



Entre los forrajeros, la estratificación de género tiende a aumentar cuando los varones contribuyen mucho más a la dieta que las mujeres, como entre los inuit y otros cazadores y pescadores del norte. Aquí se muestra a Mikile, un cazador inuit, al momento de abrir un narval que cazó y mató cerca de Qeqertat, en el noroeste de Groenlandia.





valorar la



Un tren de mujeres para la India

La diversidad humana se expresa en roles de género variados en diferentes sociedades. Sin embargo, tales roles cambian con la globalización. India experimenta cambios significativos en patrones laborales y roles de género. Como las mujeres en Estados Unidos, aunque todavía en un grado menor, más y más mujeres hindúes ingresan a la fuerza laboral, muchas en empleos que forman parte de una economía global basada en servicios e información.

¿Cómo debemos evaluar el estatus de las mujeres en una sociedad como la hindú? La constitución de la India garantiza igualdad de derechos para ellas. India ha tenido varias lideresas políticas destacadas. Su legislación decreta igual paga para trabajos semejantes, y existen leyes contra el acoso sexual. No obstante, India todavía puede describirse como una cultura patriarcal, donde las mujeres son hostigadas rutinariamente cuando se mueven del espacio privado (doméstico) al público. A continuación se describe un intento por ofrecer a las mujeres alivio de los ultrajes del "acoso sexual" mientras viajan en tren de ida y vuelta al trabajo.

PALWAL, India. Mientras el tren suburbano matutino traquetea por la pista, Chinu Sharma, una oficinista, disfruta la ausencia de hombres. Algunos de ellos pellizcan o manosean mujeres en los trenes, o les gritan insultos o silbidos...

Según transcurren los zarandeos del tren, las mujeres repiten el mismo tema: durante la última década, conforme millones de ellas se volcaron en la fuerza laboral hindú, se toparon con diferentes obstáculos en una cultura patriarcal acotada por la tradición, pero pocos más molestos como la tarea básica de acudir al trabajo.

Los problemas de burlas y hostigamiento, conocidos como acoso sexual, son tan persistentes que en meses recientes el gobierno decidió simplemente suprimir el acceso a los hombres por completo. En un programa piloto, en cuatro de las más grandes ciudades de la India (Nueva Delhi, Mumbai, Chennai y Calcuta) se introdujeron ocho nuevos trenes suburbanos exclusivamente para mujeres.

Los trenes se conocen como Ladies Specials (exclusivos para damas), y en un viaje redondo reciente, en el que un reportero varón consiguió permiso para abordar, las mujeres que viajaban de ida y vuelta entre la ciudad industrial de Palwal y Nueva Delhi se mostraban muy complacidas.

"Es tan agradable aquí", dice una profesora, Kiran Khas, quien ha viajado en tren durante 17 años. Kahs dice que los trenes regulares están atiborrados de vendedores de vegetales, carteristas, mendigos y muchos hombres. "En este tren", dice, como si describiera un milagro, "puedes abordar en cualquier parte y sentarte con libertad".

India parecería ser un país donde las mujeres han rebasado los límites tradicionales. El político más poderoso del país, Sonia Gandhi, presidenta del partido Congreso, es una mujer. El actual presidente del país, una posición un tanto ceremoniosa, es mujer. También lo son la secretaria del exterior y el jefe de ministros del estado más populoso del país, Uttar Pradesh, y el nuevo ministro de ferrocarriles. La constitución de la India garantiza igualdad de derechos para las mujeres, mientras que las leyes estipulan igualdad de paga y castigo para el hostigamiento sexual.

Pero la realidad es muy diferente para la mujer trabajadora promedio, según los analistas.

Desde que la India comenzó reformas económicas a principio de la década de 1990, las mujeres han ingresado a la fuerza laboral urbana, inicialmente como oficinistas del gobierno, pero ahora cada vez más como empleadas en el explosivo sector de servicios o en ocupaciones profesionales. En general, el número de mujeres trabajadoras aproximadamente se ha duplicado en 15 años.

Pero la violencia contra las mujeres también aumentó, de acuerdo con estadísticas nacionales. Entre 2003 y 2007, los casos de violación subieron en más de 30%; los de secuestro o rapto se elevaron en más del 50%, mientras que la tortura y las vejaciones también aumentaron de manera notable.

Mala Bhandari, quien dirige una organización enfocada en las mujeres y los niños, dice que la entrada de las primeras en la fuerza laboral erosionó la tradicional separación entre espacio público (el centro de trabajo) y el privado (el hogar). "Ahora que las mujeres comenzaron a ocupar espacios públicos, siempre surgirán problemas", declara. "Y el primer problema es la seguridad." Los periódicos de la India están llenos con reportes de las fricciones generadas por el cambio social.

La semana pasada, un hombre en Noida fue llevado a la policía y acusado de golpear a su esposa porque cortó su cabello en un estilo occidental. En junio, cuatro colegios en Kanpur trataron de impedir que sus estudiantes mujeres usaran pantalones de mezclilla, al decir que eran "indecentes" y que contribuían al aumento de casos de acoso sexual. Después de que las estudiantes protestaron, oficiales del estado ordenaron a los colegios eliminar la restricción.

Durante muchos años, las mujeres que viajaban por tren se sentaban con hombres, hasta que las preocupaciones de apiñamiento y seguridad motivaron al ferrocarril a reservar dos compartimientos por tren para las mujeres. Pero con trenes tremendamente atestados, los varones irrumpían en los vagones para las mujeres y reclamaban los asientos. Mumbai comenzó a operar dos trenes exclusivos para mujeres en 1992, aunque el programa nunca se extendió. Entonces, con quejas crecientes de mujeres, Mamata Banerjee, la nueva ministra de ferrocarriles,






La India se ha descrito como una cultura patriarcal, en la que las mujeres usualmente son hostigadas cuando se mueven del espacio privado (doméstico) al público. Las mujeres que aquí se muestran disfrutan su viaje, sin molestias, en el tren Ladies Special de Palwal a Delhi, el 10 de septiembre de 2009.

anunció los ocho nuevos trenes Ladies Specials.

"Ello habla de su madurez y asertividad", dice Mukesh Nigam, un oficial ferrocarrilero de alto nivel.

Muchos hombres no están conformes. No pocas mujeres dicen que el acoso sexual era peor en el norte de la India, que en cualquier otra parte del país. Mientras el Ladies Special aguarda en la plataforma 7 de la estación en Palwal, algunos hombres lo miran con furia. El Ladies Special estaba mucho menos atestado, con bancas limpias y acolchadas, y ventiladores eléctricos, en comparación con los sucios trenes oscuros de la plataforma 6, llenos de tipos malhumorados. En ocasiones, vándalos escriben obscenidades en el Ladies Special, o peor…

Conforme el tren comienza a moverse, una mujer se sienta a meditar. Cerca, una contadora lee un libro de oraciones hindú, mientras que estudiantes universitarias chismorrean algunas filas adelante. "Si vas a trabajar, entonces eres independiente, ganas algo de dinero y puedes ayudar a la familia", dice Archana Gahlot, de 25 años. "Y si algo sucede con el matrimonio, tienes algo"…

FUENTE: Jim Yardley, "Indian Women Find New Peace in Rail Commute". Tomado de *The New York Times*, 16 de septiembre de 2009. **www.nytimes.com**

GÉNERO ENTRE FORRAJEROS

En las sociedades forrajeras, la estratificación de género era más marcada cuando los hombres contribuían mucho más a la dieta que las mujeres. Esto fue cierto entre los inuit y otros cazadores y pescadores del norte. En los forrajeros tropicales y semitropicales, en contraste, la recolección usualmente proporciona más alimento que la caza y la pesca. La recolección por lo general es trabajo de mujeres. Los hombres comúnmente cazan y pescan, pero las mujeres también pescan un poco y pueden cazar animales pequeños. Cuando la recolección es abundante, el estatus de género tiende a ser más igualitario de lo que es cuando la caza y la pesca son las principales actividades de subsistencia.

El estatus de género también resulta más igualitario cuando las esferas doméstica y pública no se encuentran separadas notablemente. (*Doméstico* significa dentro o perteneciente al hogar.) La fuerte diferenciación entre el hogar y el mundo exterior se llama **dicotomía doméstico-público** o *contraste privado-público*. El mundo exterior puede incluir la política, el comercio, la guerra o el trabajo. A menudo, cuando las esferas doméstica y pública aparecen claramente separadas, las actividades públicas cobran mayor prestigio que las domésticas. Esto puede promover la estratificación de género, porque los hombres tienen más probabilidad de ser más activos en la esfera pública que las mujeres (vea "Valorar la diversidad"). Transculturalmente, las actividades de las mujeres tienden a hallarse más cercanas al hogar que las de los hombres. Por ende, otra razón para que los cazadores-recolectores presenten menos estratificación de género que los productores de alimentos es que la dicotomía doméstico-público se encuentra menos desarrollada entre los forrajeros.

dicotomía doméstico-público
Trabajo en casa frente al más valorado trabajo en el exterior.

Ya se vio que ciertos roles de género se hallan más ligados al sexo que otros. Los hombres son los cazadores y guerreros usuales. Con herramientas y armas como arpones, cuchillos y arcos, los varones resultan mejores cazadores y pescadores porque son más grandes y fuertes en promedio que las mujeres en la misma población (Divale y Harris, 1976). El papel cazador-pescador de los hombres también refleja una tendencia hacia mayor movilidad masculina.

En las sociedades forrajeras, las mujeres o están embarazadas o amamantando durante la mayor parte de su periodo de maternidad. Avanzado el embarazo y después del parto, llevar a un bebé limita los movimientos de una mujer, incluso sus actividades de recolección. Sin embargo, entre los agta de Filipinas (Griffin y Estioko-Griffin, eds., 1985) las mujeres no sólo recolectan, también cazan con perros mientras llevan a sus bebés con ellas. Sin embargo, dados los efectos del embarazo y el amamantamiento sobre la movilidad, rara vez es factible que las mujeres sean los principales cazadores (Friedl, 1975). La guerra, que también requiere movilidad, no sucede en la mayoría de las sociedades forrajeras, ni tampoco está bien desarrollado el comercio interregional. La guerra y el comercio son dos arenas públicas que pueden contribuir a la desigualdad de estatus de hombres y mujeres entre los productores de alimentos.

Los san ju/'hoansi ilustran la medida en la que se traslapan las actividades y esferas de influencia de hombres y mujeres entre los forrajeros (Draper, 1975). Los roles de género tradicionales de los ju/'hoansi eran interdependientes. Durante la recolección, las mujeres descubrían información acerca de animales de caza, que transmitían a los varones. Ambos pasaban aproximadamente la misma cantidad de tiempo alejados del campamento, pero ninguno trabajaba más de tres días a la semana. Entre un tercio y la mitad de la banda permanecía en el campamento mientras los otros trabajaban.

Para los ju/'hoansi, no era nada extraño realizar el trabajo del otro género. Con frecuencia, los hombres recolectaban alimentos y cargaban el agua. Una ética general de compartir dictaba que los hombres repartían la carne y que las mujeres compartían los frutos de la recolección. Niños y niñas de todas las edades jugaban juntos. Los padres tomaron un papel activo en la crianza de los hijos. Los recursos eran adecuados, y la competencia y la agresión se desalentaban. En los grupos pequeños, el intercambio y la interdependencia de los roles son adaptativos.

El trabajo de campo de Patricia Draper entre los ju/'hoansi es especialmente útil para mostrar las relaciones entre economía, roles de género y estratificación, porque ella estudió tanto forrajeros como un grupo de ex forrajeros que se convirtieron en sedentarios. La mayoría de los ju/'hoansi ahora son sedentarios, y viven cerca de productores de alimentos o rancheros (vea Kent, 1992; Solway y Lee, 1990; Wilmsen, 1989).

Draper estudió ju/'hoansi sedentarios en Mahopa, una villa donde pastorean, cuidan cultivos, trabajan por salarios y realizan un poco de recolección. Sus roles de género se definen con más rigidez. Comienza a desarrollarse una dicotomía doméstico-público conforme los hombres viajan más lejos que las mujeres. Con menos recolección, las mujeres están confinadas más al hogar. Los niños pueden ganar movilidad mediante el pastoreo, pero los movimientos de las niñas se ven más limitados. El mundo igualitario y comunal de antes estaba cediendo a las características sociales de la vida sedentaria. Una jerarquía diferencial de los varones de acuerdo con sus rebaños, casas e hijos comenzó a sustituir a la repartición. Los hombres llegan a verse como productores más valiosos.

Si existe algún grado de dominio masculino virtualmente en toda sociedad contemporánea, puede ser debido a cambios como éstos, que llevaron a los ju/'hoansi al trabajo asalariado y el intercambio comercial, y por tanto a la economía capitalista mundial. El contacto histórico entre fuerzas locales, nacionales e internacionales influye los sistemas de estratificación de género (Ong, 1989). Sin embargo, en las culturas forrajeras tradicionales, el igualitarismo se extendió a las relaciones entre los sexos. Las esferas, actividades, derechos y obligaciones sociales de hombres y mujeres se traslapaban. Los sistemas de parentesco de los forrajeros tienden a ser bilaterales (calculados igualmente a través de hombres y mujeres) en lugar de favorecer al lado materno o paterno. Los forrajeros pueden vivir con los parientes del esposo o la esposa, y con frecuencia cambian entre un grupo y el otro.

Una última observación acerca de los forrajeros: entre ellos las esferas pública y privada se encuentran menos separadas y la jerarquía menos marcada; la agresión y la competencia son más desalentadas, y los derechos, actividades y esferas de influencia de hombres y mujeres se traslapan más. Nuestros ancestros vivieron exclusivamente del forrajeo hasta hace 10 000 años. Si existe alguna forma de sociedad humana más "natural", se refleja mejor, aunque de manera imperfecta, entre los forrajeros. A pesar del estereotipo popular del cavernícola que lleva un mazo y arrastra a su compañera por el cabello, la relativa igualdad de género es un patrón ancestral mucho más probable.



Las mujeres son los principales productores en las sociedades hortícolas. Las mujeres, como estas cultivadoras de maíz sudamericanas, realizan la mayor parte de tales faenas en dichas sociedades. ¿Qué tipos de roles juegan las mujeres en las granjas estadounidenses contemporáneas?

GÉNERO ENTRE HORTICULTORES

Los roles de género y la estratificación entre los cultivadores varía ampliamente, dependiendo de características específicas de la economía y la estructura social. Para demostrar esto, Martin y Voorhies (1975) estudiaron una muestra de 515 sociedades hortícolas, provenientes de todas partes del mundo. Observaron variables, como la ascendencia y residencia posmatrimonial, el porcentaje de la dieta derivada del cultivo y la productividad de hombres y mujeres.

Un grupo de ascendencia es aquel cuya unidad social y solidaridad se basan en la creencia en un linaje común. Transculturalmente, hay dos reglas comunes que sirven para admitir a ciertas personas como miembros del grupo de ascendencia, mientras se excluye a otras. Con una regla de **ascendencia matrilineal**, las personas automáticamente se asignan al grupo de la madre al nacer (como un estatus adscrito) y siguen siendo miembros toda la vida. Por tanto, los grupos de ascendencia matrilineal sólo incluyen a los hijos de las mujeres del grupo. Con la **ascendencia patrilineal**, las personas automáticamente tienen membresía vitalicia en el grupo del padre. Los hijos de todos los hombres del grupo pertenecen a éste. Se excluye a los hijos de las mujeres del grupo; ellos pertenecen al grupo de sus padres. La ascendencia patrilineal es mucho más común que la ascendencia matrilineal. En una muestra de 564 sociedades (Murdock, 1957) había aproximadamente tres veces más patrilineales (247 a 84) que matrilineales.

ascendencia matrilineal
Ascendencia trazada sólo a través de la línea materna.

ascendencia patrilineal
Ascendencia trazada sólo a través de la línea paterna.

Las sociedades con grupos de ascendencia no sólo observan reglas de membresía; también poseen reglas acerca de dónde deben vivir los miembros una vez que se casan. Con la **patrilocalidad**, que se asocia con la ascendencia patrilineal, la pareja vive en la comunidad del marido (del padre), de modo que los hombres emparentados permanecen en su lugar, mientras que las esposas se mudan al poblado de sus maridos. Una regla de residencia menos común, asociada con la ascendencia matrilineal, es la **matrilocalidad**: las parejas casadas viven en la comunidad de la esposa (de la madre) y sus hijos crecen en el poblado de sus madres. Esta regla mantiene juntas a mujeres emparentadas.

patrilocalidad
La pareja casada reside en la comunidad del marido (y su padre).

matrilocalidad
La pareja casada reside en la comunidad de la esposa (y su madre).

Martin y Voorhies (1975) descubrieron que las mujeres eran los principales productores en las sociedades hortícolas. En 50% de dichas sociedades, las mujeres hacían la mayor parte del cultivo. En 33%, las aportaciones al cultivo por parte de ambos eran iguales. Sólo en 17% los varones

TABLA 9.8 Aportaciones de hombres y mujeres a la producción en las sociedades que cultivan

	HORTICULTURA (PORCENTAJE DE 104 SOCIEDADES)	AGRICULTURA (PORCENTAJE DE 93 SOCIEDADES)
Mujeres como principales cultivadores	50	15
Hombres como principales cultivadores	17	81
Iguales aportaciones al cultivo	33	3

FUENTE: K. Martin y B. Voorhies, *Female of the Species* (New York: Columbia University Press, 1975), p. 283.

llevaron a cabo la mayor parte del trabajo (tabla 9.8). Las mujeres tienden a hacer un poco más de cultivo en las sociedades matrilineales, en comparación con las patrilineales. Ellas dominaban la horticultura en 64% de las sociedades matrilineales, frente a 50% de las patrilineales.

Estratificación de género reducida: sociedades matrilineales y matrilocales

La variación transcultural en estatus de género se relaciona con reglas de ascendencia y residencia posmatrimonial (Friedl, 1975; Martin y Voorhies, 1975). Entre los horticultores con ascendencia matrilineal y matrilocalidad, el estatus femenino tiende a ser alto (vea Blackwood, 2000). La matrilinealidad y la matrilocalidad dispersan a los hombres relacionados, en lugar de consolidarlos. En contraste, patrilinealidad y patrilocalidad mantienen unidos a los parientes masculinos, una ventaja en la guerra. Los sistemas matrilineales-matrifocales tienden a ocurrir en sociedades donde la presión demográfica sobre recursos estratégicos es mínima y la guerra poco frecuente.

Las mujeres tienden a poseer estatus alto en las sociedades matrilineales y matrilocales por varias razones. La membresía al grupo de ascendencia, el acceso a los puestos políticos, la asignación de tierra y sobre todo la identidad social provienen de los vínculos femeninos. En Negeri Sembilan, Malasia (Peletz, 1988), la matrilinealidad otorga a las mujeres herencia exclusiva de los campos de arroz ancestrales. La matrilocalidad creó grupos solidarios de parientes femeninos. Las mujeres adquirían considerable influencia más allá del hogar (Swift, 1963). En tales contextos matrilineales, las mujeres son la base de toda la estructura social. Aunque la autoridad pública puede (o acaso parezca) asignarse a los hombres, mucho del poder y la toma de decisiones en realidad pertenece a las mujeres mayores. Algunas sociedades matrilineales, incluidos los *iroqueses* (Brown, 1975), una confederación de tribus en el Nueva York aborigen, muestra que la influencia económica, política y ritual de las mujeres puede rivalizar con la de los varones (figura 9.2).

Las mujeres iroquesas jugaban un gran papel de subsistencia, mientras que los hombres dejaban el hogar durante largos periodos para guerrear. Como es usual en las sociedades matrilineales, las guerras *internas* eran raras. Los varones iroqueses peleaban sólo con grupos distantes, lo que podía mantenerlos alejados de su pueblo por años.

Los iroqueses cazaban y pescaban, pero las mujeres controlaban la economía local. Éstas además hacían algo de pesca y caza ocasional, pero su principal papel productivo era la horticultura. Ellas poseían la tierra, que heredaban de parientes matrilineales. Las mujeres controlaban la producción y distribución de alimentos.

Las iroquesas vivían con sus maridos e hijos en los compartimientos familiares dentro de una casa comunal. Las que nacían en una casa comunal permanecían ahí toda su vida. Las mujeres mayores, o *matronas*, decidían cuáles hombres podían unirse a la casa comunal como maridos, y podían echar fuera a los varones incompatibles. Por tanto, las mujeres controlaban las alianzas entre grupos de ascendencia, un papel político importante en la sociedad tribal.

Las iroquesas, por tanto, manejaban la producción y la distribución. La identidad social, la sucesión a cargos y títulos, así como la propiedad, venían a través de la línea femenina, y las mujeres eran prominentes en los rituales y la política. Las tribus relacionadas constituían una confederación, la Liga de los Iroqueses, con jefes y consejeros.

Un consejo de hombres varones gestionaba las campañas militares, pero la sucesión de los jefes era matrilineal. La sucesión iba de un hombre a su hermano, al hijo de su hermana u otro pariente matrilineal. Las matronas de cada casa comunal nombraban a un varón como su representante. Si el consejo rechazaba a su primer nominado, las mujeres proponían a otros hasta que se aceptaba uno. Las matronas constantemente controlaban a

los jefes y podían enjuiciarlos. Las mujeres podían vetar las declaraciones de guerra, retener provisiones bélicas e iniciar negociaciones por la paz. En lo religioso, también, las mujeres compartían el poder. La mitad de los practicantes religiosos de la tribu eran mujeres, y las matronas ayudaban a seleccionar a los otros.

matrifocal
Centrado en la madre; por ejemplo, hogar sin esposo-padre residente.

Estratificación de género reducida: sociedades matrifocales

Nancy Tanner (1974) también descubrió que la combinación de viajes masculinos y un predominante papel económico femenino reducían la estratificación de género y promovían un alto estatus femenino. Ella basaba tal hallazgo en una encuesta de la organización **matrifocal** (centrada en la madre, con frecuencia sin marido-padre residente) de ciertas sociedades en Indonesia, África occidental y el Caribe. Las sociedades matrifocales no necesariamente son matrilineales. Algunas incluso son patrilineales.

Por ejemplo, Tanner (1974) descubrió matrifocalidad entre los igbo de Nigeria oriental, quienes son patrilineales, patrilocales y poliginios (los hombres tienen múltiples esposas). Cada esposa tenía su propia casa, donde vivía con sus hijos. Las mujeres plantaban cultivos junto a sus hogares y comerciaban los excedentes. Asociaciones de mujeres dirigían los mercados locales, mientras que los hombres realizaban el comercio a larga distancia.

En un estudio de caso de los igbo, Ifi Amadiume (1987) notó que cualquier sexo podía llenar los roles del género masculino. Antes de la influencia cristiana, las mujeres igbo exitosas empleaban la riqueza para comprar títulos y adquirir esposas. Las esposas liberaban a los maridos (hombres y mujeres) del trabajo doméstico y los ayudaban a acumular riqueza. Los maridos femeninos no se consideraban masculinos, sino que conservaban su feminidad. Las mujeres igbo afirmaron su dominio en grupos de mujeres, incluidos los de hijas y esposas de linaje y un concejo de mujeres de toda la comunidad dirigido por mujeres titulares. El alto estatus y la influencia de las mujeres igbo descansaba en la separación de los hombres de la subsistencia local y en un sistema de mercadeo que alentaba a las mujeres a dejar su hogar y ganar importancia en la distribución y, mediante dichos logros, en la política.

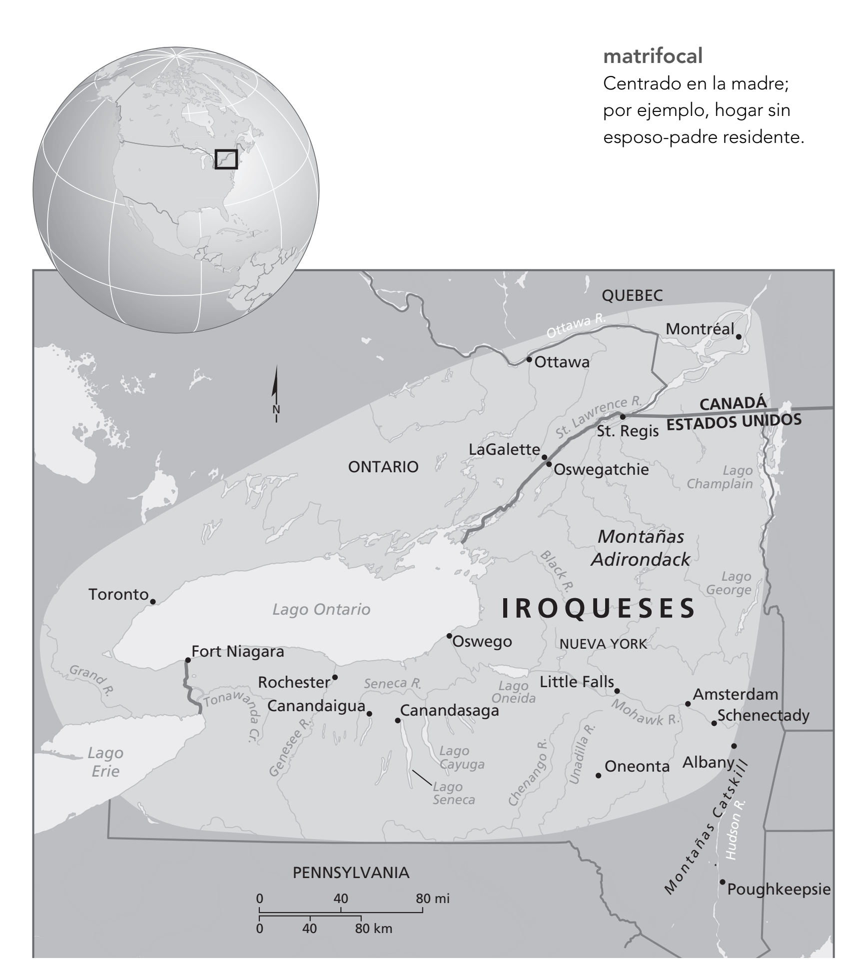


FIGURA 9.2 Territorio histórico de los iroqueses.



Muchas labores que realizan los hombres en algunas sociedades las desempeñan las mujeres en otras, y viceversa. En África occidental, las mujeres ostentan un importante papel en el comercio y el mercadeo. En Togo, de donde proviene esta fotografía, las mujeres dominan las ventas de textiles. ¿Hay una tienda de telas cerca de usted? ¿Quién la dirige?

Matriarcado

Transculturalmente, los antropólogos describen tremendas variaciones en los roles de hombres y mujeres, y los diferenciales de poder entre ellos. Si un patriarcado es un sistema político dirigido

OTRA *mirada a...*



ESTUDIANTE: Masha Sukovic, candidata a Ph.D.
PAÍS DE ORIGEN: Serbia.
PROFESOR SUPERVISOR: Thomas A. Green.
ESCUELA: Texas A&M University.

La maternidad como componente clave de la identidad femenina en Serbia

Ser madre representa una tarea suprema en la vida de una mujer serbia típica, y las madres en Serbia a menudo están rodeadas de un aura casi sagrada, que históricamente les ha proporcionado a las, de otro modo oprimidas y subestimadas, mujeres una esfera donde ejercen cierto tipo de poder. Aunque puedan estar subyugadas en otras esferas de la vida, las mujeres serbias son alabadas como madres por sus esposos, parientes políticos, consanguíneos y otros, especialmente si procrean hijos varones. Una de las principales razones para tal actitud es el número inusualmente grande de guerras peleadas en territorio serbio, lo que influyó en la idea de que las mujeres son responsables de prolongar la vida de la nación al tener hijos. Como destacan los científicos sociales, las familias serbias están *centradas en la madre* en el sentido de que sus miembros dependen de las mujeres para satisfacer necesidades nutricionales e higiénicas básicas. Existe una inclinación hacia el parentesco matricéntrico, y las mujeres en realidad logran su dominio, concentran e incluso amplían su poder, mediante el autosacrificio. Las mujeres en Serbia ven la abnegación como una estrategia para mejorar su posición individual, para fortalecer su confianza y ayudarse a reconstruir su identidad en un periodo de transición social y política. Las serbias por lo general tienden a no gastar dinero en ellas mismas y con frecuencia se sienten culpables si pasan demasiado tiempo con sus amigas o se involucran en actividades de ocio en lugar de cuidar a sus hijos.

Por el contrario, el concepto de maternidad en Estados Unidos no se apoyo mucho en la abnegación como pasa en Serbia. Las estadounidenses no necesariamente se definen a sí mismas a través de la maternidad y no se consideran "egoístas" si eligen no tener hijos. El poder de las mujeres en Estados Unidos surge de su estatus profesional, el dinero que ganan y su capacidad como académicas, atletas, propietarias de negocios o exitosas personas independientes. Mientras que las madres serbias buscan influir a sus hijos durante tanto tiempo como sea posible, las estadounidenses esperan que sus hijos en edad universitaria vivan fuera de casa, consigan empleos y se hagan cargo de ellos mismos.

En Serbia, la maternidad representa el elemento clave de la condición femenina; de hecho, en muchas formas, las mujeres parecen obligadas a ser madres. Más aún, la ética de la maternidad abnegada se encuentra profundamente enraizada en la conciencia de las mujeres serbias, como lo confirma el alto nivel de aceptación de la máxima "toda mujer normal debe sacrificarse por sus hijos". En contraste, las mujeres en Estados Unidos tienen hijos si lo desean, pero éstos no necesariamente definen o limitan sus vidas. Puesto que la cultura las alienta a definir sus identidades más allá de la maternidad, usualmente no contemplan sacrificar su calidad de vida por su descendencia.

por hombres, ¿qué sería un matriarcado? ¿Un sistema político dirigido por mujeres, o aquél donde las mujeres poseen un papel mucho más destacado que los varones en la organización social y política? La antropóloga Peggy Sanday (2002) concluyó que el matriarcado existe, mas no como reflejo invertido del patriarcado. El poder superior que usualmente ejercen los hombres en un patriarcado no se equipara con el poder acentuado de las mujeres en un matriarcado. Muchas sociedades, incluidos los minangkabau de Sumatra occidental, Indonesia, a quienes Sanday estudió durante décadas, carecen de sustanciales diferenciales de poder que caracterizan a los sistemas patriarcales. Las mujeres minangkabau desempeñan un papel central en las vidas social, económica y ceremonial, y como símbolos clave. La primacía de la matrilinealidad y el matriarcado es evidente a nivel del poblado, así como regionalmente, donde la antigüedad de la ascendencia matrilineal funciona como forma de jerarquizar a los poblados.

Los cuatro millones de minangkabay ubicados en las tierras altas de Sumatra occidental constituyen uno de los grupos étnicos más grandes de Indonesia. Su cultura se basa en la coexistencia de la tradición matrilineal y una filosofía inspirada en la naturaleza llamada adat,



Esposos minangkabau en Sumatra occidental, Indonesia, donde la antropóloga Peggy Reeves Sanday realizó varios años de trabajo etnográfico de campo.

complementada por el islam, como elemento más reciente (siglo XVI). Los minangkabau ven a hombres y mujeres como compañeros cooperativos para el bien común en lugar de competidores gobernados por el interés personal. Los individuos ganan prestigio cuando promueven la armonía social en lugar de competir por el poder.

Sanday considera a los minangkabau como un matriarcado porque las mujeres son el centro, origen y cimiento del orden social. Las mujeres mayores se asocian con el pilar central del hogar tradicional, el más antiguo de la villa. La villa más antigua entre varias se llama "madre villa". En las ceremonias, a las mujeres se les llama con el término de referencia a su mítica Reina Madre. Ellas controlan la herencia de la tierra y las parejas residen matrilocalmente. En las ceremonias nupciales, la esposa recoge a su marido de su hogar y, con sus parientes femeninos, lo escolta al suyo. Si hay un divorcio, el marido simplemente toma sus cosas y se marcha. Sin embargo, a pesar de la posición especial de las mujeres, el matriarcado minangkabau no es el equivalente del gobierno femenino, dada la creencia minangkabau de que todas las decisiones se deben tomar por consenso.



En algunas partes de Papúa Nueva Guinea, el complejo patrilineal-patrilocal genera repercusiones sociales extremas. Al considerar a las mujeres como peligrosas y contaminantes, los hombres pueden segregarse ellos mismos en casas para varones (como ésta, ubicada cerca de Sepik River), donde ocultan sus preciosos objetos rituales de las mujeres. ¿Hay lugares como éstos en su sociedad?

Estratificación de género aumentada: sociedades patrilineales-patrilocales

Los igbo son la excepción entre las sociedades patrilineales-patrilocales, muchas de las cuales presentan marcada estratificación de género. Martin y Voorhies (1975) vinculan el declive de la matrilinealidad y la difusión del **complejo patrilineal-patrilocal** (que consiste de patrilinealidad, patrilocalidad, guerra y supremacía masculina) a la presión sobre los recursos. Ante la escasez de éstos, los cultivadores patrilineales-patrilocales, como los yanomami, con frecuencia hacen la guerra en contra de otros poblados. Esto favorece la patrilocalidad y la patrilinealidad, costumbres que mantienen a los hombres relacionados juntos en la misma villa, donde se convierten en fuertes aliados en batalla. Tales sociedades tienden a poseer una marcada dicotomía doméstico-público, y los hombres suelen dominar la jerarquía de prestigio. Los varones pueden usar sus roles públicos en la guerra y el comercio y su mayor prestigio para simbolizar y reforzar la devaluación u opresión de las mujeres.

complejo patrilineal-patrilocal
Supremacía masculina basada en patrilinealidad, patrilocalidad y guerra.

El complejo patrilineal-patrilocal caracteriza a muchas sociedades en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea. Las mujeres trabajan duro para cultivar y procesar granos de subsistencia, para engordar y mantener cerdos (el principal animal domesticado y alimento favorito) y para cocinar, pero están aisladas del dominio público, que controlan los hombres. Éstos cultivan y distribuyen cosechas de prestigio, preparan alimentos para fiestas y arreglan matrimonios. Incluso, los varones comercian los cerdos y controlan su uso en rituales.

En las áreas densamente pobladas de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, la separación masculino-femenino se asocia con fuerte presión sobre los recursos (Lindenbaum, 1972). Los hombres temen todos los contactos femeninos, incluido el sexo. Creen que el contacto sexual con las mujeres los debilitará. De hecho, los varones ven todo lo femenino como peligroso y contaminante. Se segregan ellos mismos en casas para hombres y ocultan sus preciados objetos rituales de las mujeres. Demoran el matrimonio y algunos nunca se casan.

En contraste, las áreas escasamente pobladas de Papúa Nueva Guinea, como las áreas recientemente pobladas, carecen de tabúes acerca de los contactos hombre-mujer. Desaparece la imagen de la mujer contaminante, la cópula heterosexual es valorada, hombres y mujeres viven juntos, y las tasas reproductivas son altas.

GÉNERO ENTRE AGRICULTORES

Cuando la economía se basa en la agricultura, las mujeres por lo general pierden su papel como cultivadores primarios. Ciertas técnicas agrícolas, particularmente el arado, se asignan a los hombres debido a su mayor tamaño y fuerza promedio (Martin y Voorhies, 1975). Excepto cuando se emplea irrigación, el arado elimina la necesidad de deshierbar constantemente, una actividad por lo general realizada por las mujeres.

Datos transculturales ilustran tales contrastes en los roles productivos. Las mujeres eran las principales productoras en 50% de las sociedades hortícolas, pero sólo en 15% de los grupos agrícolas. El trabajo de subsistencia masculino dominó 81% de las sociedades agrícolas, pero sólo 17% de las hortícolas (Martin y Voorhies, 1975; vea la tabla 9.8).

Con la introducción de la agricultura, las mujeres fueron separadas de la producción por primera vez en la historia humana. Acaso esto refleja la necesidad de que las mujeres permanezcan más cerca de casa para cuidar el mayor número de hijos que caracterizan a los agricultores, en comparación con economías con trabajo menos intensivo. Los sistemas de creencias comenzaron a contrastar la valiosa labor extradoméstica de los varones con el papel doméstico de las mujeres, que ahora se ve como inferior. (**Extradoméstico** significa fuera del hogar, dentro o perteneciente al dominio público.) Los cambios en los patrones de parentesco y residencia posmatrimonial también minaron la posición de las mujeres. Con la agricultura, los grupos de ascendencia y la poliginia declinaron, y la familia nuclear se volvió más común. Al vivir con su marido e hijos, la mujer se aislaba de sus parientes y co-esposas. La sexualidad femenina es cuidadosamente supervisada en las economías agrícolas; mas los varones tienen un acceso más abierto al divorcio y el sexo extramarital, lo que refleja un "doble estándar".

extradoméstico
Fuera del hogar; público.



Los sistemas de parentesco bilaterales, combinados con economías de subsistencia en las que los sexos poseen roles complementarios en la producción y distribución de alimentos, redujeron la estratificación de género. Tales características son comunes entre los cultivadores de arroz asiáticos, como los ifugao de Filipinas (que se muestran aquí).

Sin embargo, el estatus femenino en las sociedades agrícolas no es inevitablemente desventurado. La estratificación de género se asocia solamente con la agricultura con arado, y no con el cultivo intensivo *per se*. Estudios de roles y estratificación de género entre campesinos de Francia y España (Harding, 1975; Reiter, 1975), que practican agricultura con arado, muestran que la gente piensa en la casa como la esfera femenina y los campos como el dominio masculino. Sin embargo, tal dicotomía no es inevitable, como muestran mis propias investigaciones entre los agricultores betsileo en Madagascar.

Las mujeres betsileo mantienen un importante papel en la agricultura, y contribuyen con un tercio de las horas invertidas en la producción de arroz. Basan sus tareas acostumbradas en la división del trabajo, pero su labor es más estacional que la de los varones. Nadie tiene mucho que hacer durante la época ceremonial, entre mediados de junio y de septiembre. Los hombres trabajan en los campos de arroz casi a diario el resto del año. El trabajo cooperativo de las mujeres ocurre durante el trasplante (mediados de septiembre a noviembre) y la cosecha (mediados de marzo hasta principios de mayo). Junto con otros miembros del hogar, las mujeres escardan diariamente en diciembre y enero. Después de la cosecha, todos los miembros de la familia trabajan juntos apaleando el arroz y luego transportándolo al granero.

Si considera la extenuante labor diaria de descascarar arroz mediante apaleo (una parte de la preparación de alimentos en lugar de la producción *per se*), las mujeres en realidad contribuyen con ligeramente arriba del 50% del trabajo dedicado a la producción y preparación de arroz antes de cocinar.

No sólo el importante papel económico de las mujeres, sino la organización social tradicional, mejoran el estatus femenino entre los betsileo. Aunque la residencia posmatrimonial es principalmente patrilocal, las reglas de ascendencia permiten que las mujeres casadas conserven la membresía en sus propios grupos de ascendencia, así como una fuerte lealtad a los mismos. El parentesco se calcula amplia y bilateralmente (en ambos lados, como en Estados Unidos contemporáneo). Los betsileo ejemplifican la generaliza-

ción de Aihwa Ong (1989) de que los sistemas de parentesco bilaterales (y matrilineales), combinados con economías de subsistencia en las que los sexos mantienen roles complementarios en la producción y distribución de alimentos, se caracterizan por estratificación de género reducida. Tales sociedades son comunes entre los campesinos del sur asiático (Ong, 1989).

De manera tradicional, los hombres betsileo participan más en política, pero las mujeres también ocupan cargos políticos. Ellas venden sus productos en los mercados, invierten en ganado, patrocinan ceremonias y son nombradas durante las ofrendas a los ancestros. El arreglo de matrimonios, una importante actividad extradoméstica, es más asunto de mujeres que de varones. En ocasiones, las mujeres betsileo buscan a sus propias parientes como esposas para sus hijos, lo que refuerza su propia importancia en la vida del pueblo y continúa la solidaridad femenina basada en parentesco de la villa.

Los betsileo ilustran la idea de que el cultivo intensivo no necesariamente acarrea marcada estratificación de género. Apreciamos que los roles y la estratificación de género reflejan no sólo el tipo de estrategia adaptativa, sino también atributos culturales específicos. Las mujeres betsileo siguen desempeñando un papel significativo en la principal actividad económica de su sociedad, la producción de arroz.

PATRIARCADO Y VIOLENCIA

El **patriarcado** describe un sistema político gobernado por hombres, en el que las mujeres poseen un estatus social y político inferior, incluidos los derechos humanos básicos. Barbara Miller (1997), en un estudio acerca del desprecio sistemático de las mujeres, describe a éstas en el norte rural de India como "el sexo en peligro". Las sociedades que presentan un complejo patrilineal-patrilocal plenamente desarrollado, repleto de guerra y saqueos entre villas, también caracterizan al patriarcado. Prácticas como asesinatos por dote, infanticidio femenino y clitoridectomía ejemplifican al patriarcado, que se presenta en las sociedades tribales como los yanomami, igual que en las sociedades-Estado de India y Pakistán.

Aunque se materializan más en ciertos escenarios sociales que en otros, la violencia familiar y el abuso doméstico contra las mujeres son problemas globales. Ciertamente, la violencia doméstica ocurre en escenarios de familias nucleares, como en Canadá y Estados Unidos. Por su impersonalidad y aislamiento de las redes de parentesco extensas, las ciudades son campos de cultivo para la violencia doméstica.

Hemos visto que por lo general la estratificación de género es reducida en las sociedades matrilineales, matrifocales y bilaterales, en las que las mujeres poseen papeles destacados en la economía y la vida social. Cuando una mujer vive en su propia villa, cuenta con parientes cercanos para que vigilen y protejan sus intereses. Incluso en escenarios de poliginia patrilocal, las mujeres con frecuencia cuentan con el apoyo de sus coesposas e hijos en disputas con maridos potencialmente abusivos. Sin embargo, tales escenarios, que tienden a ofrecer un abrigo seguro para las mujeres, están desvaneciéndose en lugar de expandirse en el mundo actual. Las familias aisladas y las formas sociales patrilineales se han difundido a costa de la matrilinealidad. En muchas naciones la poliginia es ilegal. Cada vez más mujeres, y varones, viven aislados de su parentela y familias de origen.

Con la propagación del movimiento de derechos de las mujeres y los derechos humanos, la atención a la violencia doméstica y al abuso contra las mujeres ha aumentado. Se han aprobado leyes y establecido instituciones mediadoras. Un ejemplo son las estaciones de policía para mujeres maltratadas, dirigidas por mujeres, en Brasil, así como los refugios para víctimas de abuso doméstico en Estados Unidos y Canadá. Pero las instituciones patriarcales persisten en lo que debe ser un mundo más ilustrado.

GÉNERO E INDUSTRIALISMO

La dicotomía doméstico-pública, que se desarrolló más plenamente entre los productores de alimentos patrilineales-patrilocales y agricultores con arado, también afectó la estratificación de género en las sociedades industriales, incluidos Estados Unidos y Canadá. Sin embargo, los roles de género han cambiado rápidamente en Estados Unidos. La idea "tradicional" de que "el lugar de una mujer está en la casa" se desarrolló entre los estadounidenses de clase media y alta conforme el industrialismo se extendió después de 1900. Antes de ello, las mujeres pioneras en el medio oeste y el oeste se reconocían como trabajadoras totalmente productivas en granjas e industrias domésticas. Bajo el industrialismo, las actitudes acerca del trabajo de género variaron según la clase y región. En los inicios de la Europa industrial, los hombres, las mujeres y los niños ingresaron en masa a las fábricas como trabajadores contratados. Los esclavos estadounidenses de ambos sexos realizaron trabajos pesados en los campos de algodón. Después de la abolición, las mujeres afroamericanas sureñas siguieron laborando como obreras agrícolas y domésticas. Las mujeres blancas pobres se desempeñaron en las pri-

patriarcado
Sistema político dirigido por hombres.

meras fábricas de algodón del sur. En la década de 1890, más de un millón de mujeres estadounidenses eran empleadas fabriles serviles, repetitivas y no calificadas (Margolis, 1984, 2000; Martin y Voorhies, 1975). Las mujeres pobres, las inmigrantes y las afroamericanas siguieron trabajando a lo largo del siglo xx.

Después de 1900, la inmigración europea produjo una fuerza laboral masculina dispuesta a trabajar por salarios más bajos que los de los hombres nativos. Estos varones inmigrantes ocuparon los trabajos fabriles que anteriormente tenían las mujeres. Conforme las herramientas mecanizadas y la producción en masa redujeron aún más la necesidad de mano de obra femenina, la noción de que las mujeres eran biológicamente incapaces para el trabajo en fábricas comenzó a ganar terreno (Martin y Voorhies, 1975).

Maxine Margolis (1984, 2000) ha demostrado cómo el trabajo, las actitudes y las creencias de género han variado en respuesta a las necesidades de la economía estadounidense. Por ejemplo, la escasez de hombres en tiempo de guerra promovió la idea de que el trabajo fuera de casa era un deber patriótico de las mujeres. La noción de que las mujeres eran biológicamente incapaces para el trabajo físico pesado se desvaneció durante las guerras mundiales. La inflación y la cultura de consumo también estimularon el trabajo femenino. Cuando los precios y/o la demanda aumentan, múltiples ingresos ayudan a mantener los estándares de vida de la familia.

El aumento constante en el empleo asalariado de las mujeres después de la Segunda Guerra Mundial también refleja el *baby boom* y la expansión industrial. La cultura estadounidense tradicionalmente define el trabajo de oficina, la docencia y la enfermería como ocupaciones femeninas. Con el rápido crecimiento de la población y la expansión de los negocios después de la Segunda Guerra Mundial, la demanda por mujeres para llenar tales puestos creció constantemente. Los empleadores también descubrieron que podían aumentar sus ganancias al pagar a las mujeres salarios más bajos que los que tendrían que otorgar a los veteranos de guerra que regresaran a laborar.

El papel de la mujer en el hogar se ha resaltado durante periodos de alto desempleo, aunque el empleo femenino todavía puede aceptarse cuando los salarios caen o se presenta inflación simultáneamente. Margolis (1984, 2000) afirma que los cambios en la economía conducen a cambios en actitudes hacia y en torno a las mujeres. Las transformaciones económicas allanaron el camino para el actual movimiento de las mujeres, que también se propagó por la publicación del libro de Betty Friedan: *The Feminine Mystique*, en 1963, y la fundación de NOW, la National Organization for Women, en 1966. A su vez, el movimiento promovió la expansión de las oportunidades laborales para las mujeres, incluida la meta de igual paga por trabajo semejante. Entre 1970 y 2006, el porcentaje de mujeres en la fuerza laboral estadounidense se elevó de 38 a 47. En otras palabras, casi la mitad de todos los estadounidenses que trabajan fuera del hogar son mujeres. Más de 73 millones de mujeres tienen ahora trabajos pagados, en comparación con 84 millones de varones. Las mujeres ahora ocupan más de la mitad (57%) de todos los empleos profesionales (*Statistical Abstract of the United States 2009*, p. 412). Y no se trata principalmente de mujeres solteras trabajadoras, como alguna vez fue el caso. La tabla 9.9 presenta cifras acerca del siempre creciente empleo pagado de las esposas y madres estadounidenses.

Note en la tabla 9.9 que el empleo remunerado de los hombres casados estadounidenses cayó, mientras que el de las mujeres casadas estadounidenses se elevó. Se han presentado cambios dramáticos en comportamiento y actitudes desde 1960, cuando trabajaba el 89% de todos los hombres casados, en comparación con sólo el 32% de las mujeres casadas. Las cifras comparables en 2007 fueron 77 y 62%, respectivamente. Las ideas acerca de los roles de género de varones y mujeres cambiaron también. Compare a sus abuelos y a sus padres. Es probable que tenga una madre trabajadora, pero su abuela muy probablemente era una madre que permanecía en casa. En comparación con su padre, es más probable que su abuelo haya trabajado en una fábrica y pertenecido a un sindicato. Su padre tiene más posibilidad que su abuelo de compartir el cuidado infantil y las responsabilidades domésticas. La edad al casarse se retrasó tanto para hombres como para mujeres. Aumentaron la educación universitaria y los títulos profesionales. ¿Qué otros cambios asocia con el alza del empleo femenino fuera de casa?

La tabla 9.10 detalla el empleo en Estados Unidos en 2006 por género, ingreso y tipo de ocupación para trabajadores de tiempo completo permanentes. En general, la razón del ingreso femenino a masculino aumentó de 68% en 1989 a 77% en 2006.

Los empleos de hoy no son especialmente demandantes en términos de trabajo físico. Con máquinas que hacen el trabajo pesado, el menor tamaño corporal promedio y la menor fuerza promedio de las mujeres ya no son impedimentos para empleos fabriles. La principal razón por la que no se ven más mujeres modernas trabajando junto a remachadores masculinos es que la fuerza laboral estadounidense está abandonando la industria manufacturera. En la década de 1950, dos tercios de los empleos estadounidenses figuraban en las fábricas, en comparación con menos del 15% en la actualidad. La ubicación de dichos empleos cambió dentro de la economía capitalista mundial. Los países en vías de desarrollo

TABLA 9.9 Empleo remunerado de madres, esposas y esposos estadounidenses, 1960-2007*

AÑO	PORCENTAJE DE MUJERES CASADAS, ESPOSO PRESENTE CON HIJOS MENORES DE SEIS AÑOS	PORCENTAJE DE TODAS LAS MUJERES CASADAS†	PORCENTAJE DE TODOS LOS HOMBRES CASADOS‡
1960	19	32	89
1970	30	40	86
1980	45	50	81
1990	59	58	79
2007	62	62	77

*Población civil mayor de 16 años de edad.

†Esposo presente.

‡Esposa presente.

FUENTE: *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 576, p. 375; tabla 579, p. 376. http://www.census.gov/compendia/statab/2009edition.html

TABLA 9.10 Ingresos en Estados Unidos por género y tipo de empleo para trabajadores de planta de tiempo completo, 2006*

	SALARIO ANUAL PROMEDIO		PORCENTAJE DE INGRESO	
	MUJERES	HOMBRES	FEMENINO/2006	MASCULINO/1989
Ingreso promedio	$32 515	$42 261	77	68
Por tipo de empleo				
Administración/negocios/finanzas	$50 278	$65 777	76	*61*
Profesional	43 005	61 950	69	71
Ventas y oficina	30 365	41 244	74	54
Servicio	21 202	29 452	72	62

*Por ocupación de empleo de mayor duración.

FUENTE: Con base en datos de *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 627, p. 412. http://www.census.gov/prod/www/statistical_abstract.html

con mano de obra más barata producen acero, automóviles y otros bienes pesados a menor costo que en Estados Unidos, pero éstos destacan en servicios. El sistema educativo masivo estadounidense tiene muchas deficiencias, pero logra capacitar a millones de personas para empleos orientados a servicios y la información, desde vendedores hasta operadores de computadoras.

La feminización de la pobreza

Junto con las ganancias económicas de muchas mujeres estadounidenses se encuentra un opuesto extremo: la feminización de la pobreza. Esto se refiere a la creciente representación de las mujeres (y sus hijos) entre la gente más pobre de Estados Unidos. Las mujeres encabezan más de la mitad de los hogares estadounidenses con ingresos por debajo de la línea de pobreza. La pobreza femenina ha sido una tendencia en Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial, pero se aceleró recientemente. En 1959, los hogares encabezados por una mujer representaban sólo un cuarto de los pobres estadounidenses. Desde entonces, dicha cifra se ha más que duplicado. Alrededor de la mitad de las mujeres pobres se ubican "en transición". Se trata de mujeres que enfrentan una crisis económica temporal causada por la partida, incapacidad o muerte de su cónyuge. La otra mitad depende de manera más permanente del sistema de beneficencia o de amigos o parientes que viven cerca. La feminización de la pobreza y sus consecuencias en cuanto a los estándares de vida y la salud están muy presentes incluso entre quienes ganan un salario. Muchas mujeres estadounidenses siguen trabajando tiempo parcial por bajos salarios y magros beneficios.

Las parejas casadas se encuentran más seguras económicamente que las madres solteras. Los datos de la tabla 9.11 demuestran que el ingreso promedio para las familias de parejas casadas es



Durante las guerras mundiales se desvaneció la noción de que las mujeres eran biológicamente incapaces para el trabajo físico duro. El personaje de Rosie, una remachadora de la Segunda Guerra Mundial, mujer fuerte y competente vestida con overol y mascada en la cabeza, se introdujo como símbolo de feminidad patriótica. ¿En la actualidad existe algún cartel con una mujer comparable? ¿Qué dice tal imagen acerca de los modernos roles de género?

más del doble que el de las familias encabezadas por una mujer. La familia sostenida por una mujer sola tenía un ingreso anual promedio de 31 808 dólares en 2006. Esto era menos que la mitad del ingreso promedio del hogar de una pareja casada (69 716 dólares).

La feminización de la pobreza no es sólo una tendencia estadounidense. El porcentaje de hogares encabezados por mujeres aumentó a nivel mundial. En Europa occidental, por ejemplo, se elevó de 24% en 1980 a 30% en 2000. La cifra varía de abajo de 20% en ciertos países del sur y sureste asiático, hasta casi 50% en algunos países africanos y del Caribe (Buvinic, 1995).

¿Por qué tantas mujeres deben ser jefas solas de hogares? ¿A dónde van los hombres, y por qué se marchan? Entre las causas figuran la migración masculina, las guerras (los hombres van a la lucha), el divorcio, el abandono, la viudez, la paternidad adolescente sin matrimonio y, de manera más general, la idea de que los hijos son responsabilidad de la mujer.

Globalmente, los hogares con una mujer sola tienden a ser más pobres que los encabezados por varones. En un estudio, el porcentaje de familias monoparentales consideradas pobres fue de 18 en Inglaterra, 20 en Italia, 25 en Suiza, 40 en Irlanda, 52 en Canadá y 63 en Estados Unidos. Desde luego, la pobreza tiene consecuencias en la salud. Estudios en Brasil, Zambia y Filipinas muestran que las tasas de sobrevivencia de los hijos de hogares con solamente la madre presente son inferiores a las de otros niños (Buvinic, 1995).

En Estados Unidos, la feminización de la pobreza es una preocupación de la National Organization for Women. NOW todavía existe, junto con muchas organizaciones de mujeres más recientes. El movimiento de las mujeres se ha vuelto internacional en su ámbito y membresía, y sus prioridades cambiaron de temas principalmente orienta-

TABLA 9.11 Ingreso anual promedio de hogares estadounidenses, por tipo de hogar, 2006

	NÚMERO DE HOGARES (1 000)	INGRESO ANUAL PROMEDIO (DÓLARES)	PORCENTAJE DE INGRESO PROMEDIO COMPARADO CON HOGARES DE PAREJA CASADA
Todos los hogares	116 011	48 201	69
Hogares familiares	78 425	59 894	86
Hogares de pareja casada	58 945	69 716	100
Varón proveedor, sin esposa	5 063	47 048	67
Mujer proveedora, sin esposo	14 416	31 808	46
Hogares no familiares	37 587	29 083	42
Varón solo	17 338	35 614	51
Mujer sola	20 249	23 876	34

FUENTE: *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 670, p. 443. http://www.census.gov/prod/www/statistical_abstract.html

das al empleo a conflictos sociales más amplios. En ellos se incluye la pobreza, la falta de vivienda, la atención de la salud femenina, los servicios de guarderías, la violencia doméstica y sexual así como los derechos reproductivos (Calhoun, Light y Keller, 1997). Dichos conflictos y otros que afectan particularmente a las mujeres en los países en desarrollo se abordaron en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de las Naciones Unidas, que se realizó en 1995 en Beijing. Entre los asistentes se encontraban grupos de mujeres de todo el mundo. Muchos de dichos grupos eran ONG (organizaciones no gubernamentales) nacionales e internacionales, que trabajan con mujeres a nivel local para aumentar su productividad y mejorar su acceso al crédito.

Es muy común la idea de que una forma de mejorar la situación de las mujeres pobres es alentarlas a organizarse. Las nuevas agrupaciones de mujeres pueden, en algunos casos, renovar o reemplazar las formas tradicionales de organización social que se deterioraron. La membresía a un grupo puede ayudar a las mujeres a movilizar recursos, racionalizar la producción y reducir los riesgos y costos asociados con el crédito. La organización también permite a las mujeres desarrollar autoconfianza y reducir la dependencia de otros. Mediante tal organización, las mujeres pobres en todo el mundo aspiran a determinar sus propias necesidades y prioridades, y mejorar su situación social y económica (Buvinic, 1995).

ORIENTACIÓN SEXUAL

La **orientación sexual** se refiere a la atracción sexual habitual, y las actividades sexuales, de una persona hacia personas del sexo opuesto, *heterosexualidad*; el mismo sexo, *homosexualidad*, o ambos sexos, *bisexualidad*. La *asexualidad*, es decir, la indiferencia hacia o falta de atracción hacia cualquiera de los dos sexos, también es una orientación sexual. Estas cuatro formas se encuentran en Estados Unidos contemporáneo y a lo largo del mundo. Pero cada tipo de deseo y experiencia contiene diferentes significados para individuos y grupos. Por ejemplo, una disposición asexual puede ser aceptable en algunos lugares, pero puede percibirse como defecto de carácter en otras. En México, la actividad sexual entre hombres puede ser un asunto privado, en lugar de público, socialmente permitido y alentado como lo fue entre los etoro (vea las páginas 232-233) de Papúa Nueva Guinea (vea también Blackwood y Wieringa, eds., 1999; Herdt, 1981; Kottak y Kozaitis, 2008; Lancaster y Di Leonardo, eds., 1997; Nanda, 2000).

Recientemente, en Estados Unidos, hay una tendencia de considerar la orientación sexual como fija y con base biológica. No hay suficiente información en este momento para determinar la medida exacta en la que la orientación sexual se basa en la biología. Lo que puede decirse es que todas las actividades y preferencias humanas, incluida la expresión erótica, están al menos parcialmente construidas por la cultura.

En cualquier sociedad, los individuos diferirán en la naturaleza, variedad e intensidad de sus intereses y necesidades sexuales. Nadie sabe con certeza por qué existen tales diferencias sexuales individuales. Parte de la respuesta parece ser biológica, lo que refleja genes u hormonas. Otra parte puede guardar relación con experiencias durante el crecimiento y el desarrollo. Pero cualesquiera que sean las razones para la variación individual, la cultura siempre juega un papel al moldear las necesidades sexuales individuales hacia una norma colectiva. Y tales normas sexuales varían de cultura a cultura.

¿Qué se sabe acerca de la variación en las normas sexuales de sociedad a sociedad, y a través del tiempo? Un estudio transcultural clásico (Ford y Beach, 1951) descubrió una amplia variación en actitudes acerca de la masturbación, la zoofilia (sexo con animales) y la homosexualidad. Incluso en una sola sociedad, como la estadounidense, las actitudes acerca del sexo difieren a través del tiempo y el estatus socioeconómico, región y residencia rural frente a urbana. Sin embargo, incluso en la década de 1950, previo a la "era de permisividad sexual" (el periodo previo al VIH de mediados de los años 60 hasta los 70), la investigación demostró que casi todos los hombres estadounidenses (92%) y más de la mitad de las estadounidenses (54%) admitieron masturbarse. En el famoso reporte Kinsey (Kinsey, Pomeroy y Martin, 1948), 37% de los hombres encuestados admitió haber tenido al menos una experiencia sexual que condujo a orgasmo con otro varón. En un estudio posterior, de 1 200 mujeres no casadas, 26% reportó actividades sexuales con el mismo sexo. (Puesto que la investigación de Kinsey se apoyó en muestras no aleatorias, debe considerarse simplemente como ilustrativa, en lugar de una representación estadísticamente precisa, de comportamiento sexual en la época.)

orientación sexual
Atracción sexual hacia personas del sexo opuesto, el mismo sexo o ambos sexos.

En el estudio Ford y Beach (1951), los actos sexuales que involucran personas del mismo sexo fueron ausentes, raros o secretos sólo en 37% de 76 sociedades para las cuales hay datos disponibles. En las otras, varias formas de actividad sexual del mismo sexo se consideraron normales y aceptables. En ocasiones las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo involucraron travestismo por parte de uno de los miembros de la pareja.

La sección "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo describe cómo los *travestis* (hombres vestidos como mujeres) forman un tercer género en relación con la escala de identidad



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Mujeres ocultas, hombres públicos; mujeres públicas, hombres ocultos

Generaciones de antropólogos han aplicado el enfoque comparativo, transcultural y biocultural de su disciplina al estudio del sexo y el género. El género, las preferencias sexuales e incluso la orientación sexual son construcciones culturales al menos en cierta medida. Aquí comento un caso en el que la cultura popular y los comentarios de brasileños ordinarios acerca de la belleza y el sexo conducen a un análisis de algunas diferencias llamativas de género entre Brasil y Estados Unidos.

Durante varios años, uno de los máximos símbolos sexuales de Brasil fue Roberta Close, a quien vi por primera vez en un comercial de muebles. Roberta terminaba su discurso con un llamado a los potenciales compradores de no aceptar sustitutos para el producto publicitado. "Las cosas", advertía, "no siempre son lo que parecen".

Tampoco Roberta. Esta pequeña e increíblemente femenina criatura en realidad era un hombre. No obstante, a pesar del hecho de que él, o ella (como dicen los brasileños), es un hombre que posa como mujer, Roberta ganó un lugar seguro en la cultura popular brasileña. Sus fotografías decoraban revistas. Era panelista en un programa de variedades por televisión y protagonizaba una obra de teatro en Río con un actor conocido por su imagen de supermacho. Roberta incluso inspiró a un bien conocido, y en apariencia heterosexual, cantante pop para realizar un video que la homenajeaba. En el video, ella se pavoneaba en bikini por las playas de Ipanema, en Río, mostrando sus amplias caderas.

El video muestra el aprecio masculino por la belleza de Roberta. Como confirmación de esto, un hombre heterosexual me dijo que recientemente estuvo en el mismo avión que Roberta y quedó sorprendido por su belleza. Otro hombre dijo que quería tener sexo con ella. Me parece que estos comentarios ilustran notables contrastes culturales acerca del género y la sexualidad. Brasil es un país latinoamericano notable por su machismo, pero los hombres heterosexuales no sienten que la atracción hacia un travesti manche sus identidades masculinas.

Roberta Close puede entenderse en relación con una escala de identidad de género que abarca desde la feminidad hasta la masculinidad extremas, con poco en medio. La masculinidad es estereotipada como activa y pública, la feminidad como pasiva y doméstica. El contraste masculino-femenino en derechos y comportamiento es mucho más fuerte en Brasil que en Estados Unidos. Los brasileños enfrentan un rol masculino más rígido que los estadounidenses.

La dicotomía activo-pasivo también ofrece un modelo estereotípico para las relaciones sexuales entre hombres. Se supone que uno de los hombres es el activo, el compañero masculino (que penetra), mientras que el otro es el pasivo, el afeminado. A este último se le llama con menosprecio como bicha (gusano intestinal), pero al que penetra se le estigmatiza poco. De hecho, muchos brasileños "activos" (y casados) gustan de tener sexo con prostitutos travestis, que son biológicamente hombres.

Si un brasileño no está contento con buscar o masculinidad activa o afeminamiento pasivo, tiene otra opción: la feminidad activa. Para Roberta Close, y otros como él, la demanda cultural de ultramasculinidad cedió el

masculino-femenino polarizada de Brasil. Los travestis, nada raros en Brasil, son miembros de un género (usualmente masculino) que visten como otro (femenino). En la época del caso descrito en "Valorar el quehacer antropológico", un hombre brasileño que quería convertirse quirúrgicamente en mujer (transgénero) no podía conseguir la operación necesaria en su país. Algunos hombres, incluido Roberta Close, viajaron a Europa para el procedimiento. En la actualidad, los transgénero brasileños son bien conocidos en Europa. Tan comunes son los brasileños entre los travestis en Europa que en Francia, a los travestis, sin importar la nacionalidad, comúnmente se les conoce como *brésiliennes* (la forma femenina de la palabra francesa para *brasileño*). En Brasil, muchos hombres tienen relaciones sexuales con travestis, con poca estigmatización al acto, como se describe en "Valorar el quehacer antropológico".

El travestismo es acaso la forma más común de formar géneros alternativos a hombres y mujeres. Entre los chukchee de Siberia, ciertos hombres (por lo general chamanes o especialistas religiosos) copiaban el vestir, habla y estilo de cabello femeninos y tomaron a otros hombres como esposos y compañeros sexuales. Los chamanes femeninos podrían formar un cuarto género, al copiar a los hombres y tomar esposas. Entre los indios crow, ciertas actividades rituales se reservaron a los *berdaches*, hombres que rechazaban el papel masculino de cazador de bisontes, incursor





paso a una actuación de ultrafeminidad. Estos hombres-mujeres forman un tercer género en relación con la escala de identidad masculino-femenino polarizada de Brasil.

Los travestis como Roberta son particularmente prominentes en el carnaval anual de Río de Janeiro, cuando la inversión gobierna el ambiente de la ciudad. El popular novelista estadounidense Gregory McDonald, sitúa uno de sus libros en Brasil en la época de carnaval y comenta en las palabras culturalmente precisas:

> Todo se voltea de cabeza... Los hombres se convierten en mujeres; las mujeres se convierten en hombres; los adultos se convierten en niños; los ricos pretenden que son pobres; los pobres, ricos; los sobrios se emborrachan; los ladrones se vuelven generosos. Muy alrevesado. (McDonald, 1984, p. 154)

Lo más notable en tal inversión disfrazada (DaMatta, 1991) es que los hombres se visten de mujeres. Conforme la vida social se pone de cabeza, el carnaval revela y expresa tensiones y conflictos normalmente ocultos. La realidad se ilumina a través de una presentación drástica de su opuesto.



Roberta Close, en la cúspide de su fama.

Ésta es la clave final del significado cultural de Roberta. Ella surgió en un escenario en el que la inversión masculino-femenino es parte del festival más popular del año. Los travestis son las *pièces de résistance* en los bailes del carnaval de Río, donde visten tan escasamente como las mujeres reales. Portan bikinis minúsculos, en ocasiones con sólo la parte de abajo. Las fotografías de mujeres reales y las transformadas compiten por el espacio en las revistas. A menudo, es imposible distinguir la mujer de verdad del hombre oculto. Roberta Close es una encarnación permanente del carnaval, un recordatorio durante todo el año del espíritu de los carnavales pasados, presentes y por venir.

Roberta surgió de una cultura latina cuyos roles de género contrastan fuertemente con los de Estados Unidos. Desde las pequeñas villas hasta las ciudades más grandes, los hombres brasileños son públicos y las mujeres brasileñas son criaturas privadas. Las calles, las playas y los bares pertenecen a los hombres. Aunque los bikinis adornan las playas de Río los fines de semana y días festivos, hay muchos más hombres que mujeres durante la semana. Los hombres ostentan su sexualidad. Mientras se asolean y juegan fútbol y voleibol, regularmente manipulan sus genitales para mantenerlos firmes. Viven en un mundo de hombres que es público, asertivo y sexual.

Los brasileños se esfuerzan en crear su imagen pública, y actuar constantemente de acuerdo con la definición de comportamiento masculino de su cultura. La vida pública es un juego cuyos roles importantes pertenecen a los hombres. Roberta Close, desde luego, era una figura pública. Dado que la cultura brasileña define el mundo público como masculino, acaso ahora pueda entenderse mejor por qué el símbolo sexual número uno de la nación haya sido un hombre que destacó en su actuación en público como mujer.

y guerrero, y formaban un tercer género (Lowie, 1935).

El travestismo no caracterizaba el sexo varón-varón entre los azande sudaneses, quienes valoraban el papel del guerrero (Evans-Pritchard, 1970). Los potenciales guerreros, jóvenes de entre 12 y 20 años de edad, dejaban sus familias y compartían cuarteles con hombres adultos guerreros, quienes pagaban un precio por tener sexo con ellos. Durante este aprendizaje, los jóvenes realizaban las labores domésticas de las mujeres. Al alcanzar el estatus de guerrero, estos jóvenes tomaban sus propias esposas varones más jóvenes. Más tarde, al retirarse del papel de guerrero, los hombres azande se casaban con mujeres. Los hombres azande eran flexibles en su expresión sexual; no tenían dificultad para cambiar de relaciones sexuales con hombres adultos (como esposas varones), a sexo con hombres más jóvenes (como guerreros), y con mujeres (como maridos) (vea Murray y Roscoe, eds., 1998).

Los etoro de Papúa Nueva Guinea ofrecen un ejemplo extremo de tensión en las relaciones sexuales hombre-mujer (Kelly, 1976). Ellos forman un grupo de 400 personas que subsiste de caza y horticultura en la región Trans-Fly (figura 9.3). Los etoro ilustran el poder de la cultura en el moldeado de la sexualidad humana. El siguiente relato, basado en el trabajo etnográfico de campo de Raymond C. Kelly a finales de la década de 1960, sólo se aplica a los hombres etoro y sus creencias. Las normas culturales etoro evitaron



FIGURA 9.3 Ubicación de los etoro, kaluli y sambia en Papúa Nueva Guinea.

La porción occidental de la isla de Nueva Guinea pertenece a Indonesia. La parte oriental de la isla es la nación independiente de Papúa Nueva Guinea, hogar de los etoro, kaluli y sambia.

que el antropólogo varón que los estudiaba recopilara información comparable acerca de las actitudes femeninas. Note, además, que las actividades descritas fueron desalentadas por los misioneros. Desde entonces no ha habido estudios de los etoro que se enfoquen de manera específica en dichas actividades, y se desconoce la medida en que dichas prácticas continúan en la actualidad. Por esta razón, se usarán oraciones en pasado para describirlas.

Las opiniones etoro acerca de la sexualidad estaban vinculadas con sus creencias acerca del ciclo de nacimiento, crecimiento físico, madurez, ancianidad y muerte. Los varones etoro pensaban que el semen era necesario para dar fuerza vital a un feto que, creían, se implantaba en la mujer por un espíritu ancestral. La cópula durante el embarazo nutría al feto en crecimiento. Los etoro consideraban que los hombres tenían una cantidad limitada de semen para suministrar durante toda la vida. Cualquier acto sexual que conducía a la eyaculación era visto como agotamiento de dicho suministro, que disminuía la virilidad y vitalidad masculina. El nacimiento de un hijo, nutrido por el semen, simbolizaba un sacrificio necesario que conduciría a la eventual muerte del esposo. Se desalentaban las cópulas heterosexuales, requeridas sólo para la reproducción. Las mujeres que querían mucho sexo eran vistas como brujas, peligrosas para la salud de sus esposos. La cultura etoro permitía la cópula heterosexual sólo alrededor de 100 días al año. El resto del tiempo era considerada tabú. El agrupamiento estacional de nacimientos muestra que el tabú se respetaba.

Tan cuestionado era el sexo hombre-mujer que se separaba de la vida comunitaria. No podía ocurrir ni en los dormitorios ni en los campos. El coito sólo podía suceder en los bosques, donde era riesgoso debido a serpientes venenosas que,

afirmaban los etoro, eran atraídas por los sonidos y olores del sexo hombre-mujer.

Aunque el coito se desalentaba, los actos sexuales entre hombres eran vistos como esenciales. Los etoro creían que los niños no podían producir semen por ellos mismos. Para convertirse en hombres y eventualmente dar fuerza vital a sus hijos, los niños tenían que adquirir semen oralmente de los hombres mayores. Desde los 10 años de edad y hasta la adultez, los niños eran inseminados por hombres mayores. Ningún tabú se aplicaba a esto. Tal inseminación oral podía realizarse en los dormitorios o jardines. Cada tres años, un grupo de chicos alrededor de los 20 años de edad se iniciaba formalmente en la generación adulta. Los llevaban a una cabaña aislada en las montañas, donde eran visitados e inseminados por varios hombres mayores.

El sexo entre hombres de los etoro estaba regido por un código de decencia. Aunque las relaciones sexuales entre hombres mayores y jóvenes se consideraba culturalmente esencial, se desalentaban los que ocurrían entre niños de la misma edad. Consideraban que un niño que tomaba semen de otros jóvenes minaba su fuerza vital y atrofiaba su crecimiento. El rápido desarrollo físico de un niño podía sugerir que consumía semen de otros niños. Igual que una esposa hambrienta de sexo, podía ser rechazado como brujo.

Estas prácticas sexuales entre los etoro descansaban no en hormonas o genes, sino en creencias y tradiciones culturales. Los etoro eran un ejemplo extremo de patrón de evitación hombre-mujer que ha estado muy difundido en Papúa Nueva Guinea y en las sociedades patrilineales-patrilocales. Los etoro compartían un patrón cultural, con otras 50 tribus en Papúa Nueva Guinea, especialmente en la región Trans-Fly de dicho país que Gilbert Herdt (1984) llama "homosexualidad ritualizada".

La flexibilidad en la expresión sexual parece ser un aspecto de nuestra herencia como primates. Tanto la masturbación como la actividad sexual con el mismo sexo existen entre los chimpancés y otros primates. Los bonobos macho (chimpancés pigmeos) regularmente se involucran en una forma de masturbación mutua conocida como "esgrima de penes". Las hembras obtienen placer sexual al frotar sus genitales contra los de otras hembras (De Waal, 1997). Nuestro potencial sexual primate está moldeado por la cultura, el ambiente y la necesidad reproductiva. El coito heterosexual se practica en todas las sociedades humanas (que, después de todo, deben reproducirse), pero las alternativas también están muy extendidas (Rathus, Nevid y Fichner-Rathus, 2010). Al igual que los roles y las actitudes de género más generales, el componente sexual de la personalidad y la identidad humanas, cómo se expresan las necesidades sexuales "naturales" es un asunto controlado por la cultura y el ambiente.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Los *roles de género* son las tareas y actividades que una cultura asigna a cada sexo. Los *estereotipos de género* son ideas demasiado simplificadas acerca de los atributos de hombres y mujeres. La *estratificación de género* describe una distribución desigual de las recompensas por género, lo que refleja diferentes posiciones en una jerarquía social. La comparación transcultural revela algunos patrones recurrentes que involucran la división del trabajo por género y por diferencias basadas en el género en las estrategias reproductivas. Los roles de género y la estratificación de género también varían con el ambiente, la economía, la estrategia adaptativa, el nivel de complejidad social y el grado de participación en la economía mundial.

2. Cuando predomina la recolección, el estatus de género es más equitativo que cuando la caza o la pesca dominan la economía forrajera. El estatus de género es más equitativo cuando las esferas doméstica y pública no se encuentran separadas marcadamente. Los forrajeros carecen de dos arenas públicas que contribuyen al mayor estatus masculino entre los productores de alimentos: la guerra y el comercio interregional organizado.

3. La estratificación de género también se vincula con la ascendencia y la residencia. El estatus de las mujeres en las sociedades matrilineales tiende a ser alto debido a la membresía al grupo de ascendencia, la sucesión política, la asignación de

tierras y sobre todo porque la identidad social deriva de los vínculos femeninos. En muchas sociedades las mujeres ejercen el poder y toman las decisiones, o son fundamentales para la organización social. La escasez de recursos promueve guerras entre poblados, la patrilinealidad y la patrilocalidad. La localización de los varones emparentados es adaptativa para la solidaridad militar. Los hombres pueden usar su papel de guerrero para simbolizar y reforzar la devaluación social y la opresión de las mujeres.

4. Con la llegada de la agricultura con arado, las mujeres fueron marginadas de la producción. La distinción entre el trabajo doméstico de las mujeres y la labor "productiva" de los hombres reforzó el contraste entre los hombres como públicos y valiosos, y las mujeres como confinadas en casa e inferiores. El patriarcado describe un sistema político regido por hombres en el que las mujeres ocupan un estatus social y político inferior, incluidos derechos humanos básicos. Algunas expresiones del patriarcado comprenden el infanticidio femenino, los asesinatos por dote, el abuso doméstico y las operaciones genitales forzadas.

5. Las actitudes estadounidenses hacia el género varían según la clase y región. Cuando declina la necesidad de mano de obra femenina, aumenta la idea de que las mujeres no son capaces para muchos empleos, y viceversa. Factores como la guerra, la caída de salarios y la inflación ayudan a explicar el trabajo remunerado femenino y las actitudes estadounidenses hacia el mismo. Opuesto a las ganancias económicas de muchas mujeres estadounidenses aparece la feminización de la pobreza, que se ha convertido en un fenómeno global, pues a nivel mundial aumentaron los hogares matrifocales empobrecidos.

6. Recientemente hay una tendencia por ver la orientación sexual como fija y con base biológica. Pero, en cierta medida al menos, todas las actividades y preferencias humanas, incluida la expresión erótica, se ven influidas por la cultura. La orientación sexual representa la atracción sexual habitual de una persona por, y actividades con, personas del sexo opuesto, *heterosexualidad*; del mismo sexo, *homosexualidad*, o ambos sexos, *bisexualidad*. Las normas sexuales varían ampliamente de cultura a cultura.

Términos clave

ascendencia matrilineal 245
ascendencia patrilineal 245
complejo patrilineal-patrilocal 249
dicotomía doméstico-público 244
dimorfismo sexual 237
estereotipos de género 237
estratificación de género 237
extradoméstico 250
matrifocal 247
matrilocalidad 245
orientación sexual 255
patriarcado 251
patrilocalidad 245
roles de género 237

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. "La naturaleza biológica de hombres y mujeres [debe verse] no como un estrecho envoltorio que limita al organismo humano, sino más bien como una base amplia sobre la cual pueden construirse varias estructuras."
   a) Este enunciado refleja una idea que es una generalidad cultural, pero no un universal cultural.
   b) Este pasaje refleja la posición antropológica predominante acerca de los roles sexo-género y la biología.
   c) Las suposiciones básicas en este pasaje son amenazadas por las nuevas tecnologías médicas.
   d) Este pasaje es culturalmente etnocéntrico.
   e) Este enunciado refleja ideas acerca de género y sexo que ignoran más de 50 años de investigación etnográfica.

2. Tradicionalmente, entre los hidatsa, las mujeres construían botes. Las mujeres pawnee trabajaban la madera. Entre los "pigmeos" mbuti, las mujeres cazaban. Casos como éstos sugieren que:
   a) Las actividades móviles por lo general las realizan las mujeres.
   b) La biología no tiene nada que ver con los roles de género.
   c) Los antropólogos son demasiado optimistas acerca de encontrar una sociedad con igualdad absoluta de género.
   d) Los patrones de división del trabajo por género son culturalmente generales, no universales.
   e) En la actualidad, las excepciones a la generalización transcultural son la regla.

3. Entre los forrajeros:
   a) Los hombres destacan en la vida dura y por tanto acumulan mucho más prestigio que las mujeres.
   b) Las guerras hacen que los hombres dominen sobre las mujeres.
   c) El estatus de las mujeres disminuye cuando proporcionan la mayor parte de los alimentos.
   d) La falta de una clara dicotomía público-doméstico se relaciona con una desigualdad de género relativamente moderada.
   e) Hombres y mujeres son completamente iguales; no hay desigualdad de género.
4. ¿Cuál de las siguientes afirmaciones acerca de la dicotomía doméstico-público es verdadera?
   a) Es más fuerte entre los forrajeros que entre los campesinos.
   b) No es significativa en las sociedades industriales urbanas.
   c) Es más fuerte entre los campesinos que entre los forrajeros.
   d) Se refuerza en la sociedad estadounidense por las mujeres que trabajan tanto dentro como fuera del hogar.
   e) No se halla presente en los estados industriales modernos del mundo occidental.
5. ¿Cuál de los siguientes *no* es parte del complejo patrilineal-patrilocal?
   a) Patrilinealidad.
   b) Patrilocalidad.
   c) Guerra.
   d) Supremacía masculina.
   e) Estratificación de género reducida.
6. ¿En qué tipo de sociedad los antropólogos encuentran usualmente operaciones genitales femeninas forzadas, saqueos entre poblados, infanticidio femenino y dote?
   a) Patrilineal-patrilocal.
   b) Matrilineal-patrilocal.
   c) Matrilineal-matrilocal.
   d) Patrilineal-matrilocal.
   e) Patrilineal-neolocal.
7. La idea "tradicional" de que "el lugar de una mujer está en la casa",
   a) se desarrolló entre los estadounidenses de clases media y superior conforme el industrialismo se expandió después de 1900.
   b) en realidad es un universal cultural.
   c) refleja con precisión la división sexual mundial del trabajo.
   d) se basa en la era preindustrial y comenzó a desaparecer conforme las mujeres entraran a las fábricas a partir de 1900.
   e) fue parte del Juramento a la Bandera, hasta que se impugnó a principio del siglo XIX.
8. Al comparar los roles de género en diferentes sociedades, ¿cuál de los siguientes enunciados es verdadero?
   a) La igualdad entre los géneros es común entre horticultores.
   b) Existen muchas sociedades en las que las mujeres controlan todos los recursos estratégicos y realizan las actividades más prestigiosas.
   c) Mientras las mujeres contribuyan más a la esfera doméstica, adquieren más poder públicamente reconocido.
   d) Mientras las mujeres contribuyan menos a la esfera pública, adquieren más poder públicamente reconocido.
   e) Los patriarcados son más fuertes en las sociedades en las que los hombres controlan bienes significativos que intercambian con personas fuera de la familia.
9. ¿Qué demuestran los estudios transculturales recientes acerca de los roles de género?
   a) Los roles de género de hombres y mujeres están principalmente determinados por sus capacidades biológicas, como fuerza relativa, resistencia e inteligencia.
   b) Las mujeres permanecen subordinadas en casi todas las sociedades porque sus actividades de subsistencia contribuyen mucho menos a la subsistencia que las de los hombres.
   c) Todas las sociedades forrajeras, hortícolas, pastoras e industriales mantienen actitudes similares hacia los roles de género.
   d) El estatus relativo de las mujeres varía, dependiendo de factores como la estrategia de subsistencia, la importancia de la guerra y la prevalencia de una dicotomía doméstico-público.
   e) Los cambios en los roles de género de hombres y mujeres por lo general se asocian con la decadencia social y la anarquía.
10. Todas las siguientes ideas acerca de orientación sexual son claves para entender la discusión en este capítulo, *excepto*:
   a) Diferentes tipos de deseos y experiencias sexuales cobran distintos significados para individuos y grupos.
   b) En una sociedad, los individuos diferirán en la naturaleza, variedad e intensidad de los intereses y necesidades sexuales.
   c) La cultura siempre juega un papel en el moldeado de las necesidades sexuales hacia una norma colectiva, y dichas normas varían de cultura a cultura.
   d) La asexualidad, indiferencia o falta de atracción hacia algún sexo, también es una orientación sexual.
   e) Existe evidencia científica concluyente de que la orientación sexual está genéticamente determinada.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. Las diferencias sexuales son biológicas, mientras que el _________ se refiere a la construcción cultural de si uno es mujer, hombre o algo más.
2. Los ________________________ se refieren a las tareas y actividades que una cultura asigna a los sexos.
3. En general, el estatus de las mujeres es más alto en las sociedades con ascendencia ________________ que en aquellas con ascendencia ______________.
4. La ___________________ se refiere a una distribución desigual de los recursos socialmente valiosos, el poder, el prestigio y la libertad personal entre hombres y mujeres.
5. Las actitudes estadounidenses hacia el género varían según la clase y región. Cuando declina la necesidad de mano de obra femenina, __________________ la idea de que las mujeres no son capaces para muchos trabajos, y viceversa.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Cómo se relacionan mutuamente sexualidad, sexo y género? ¿Cuáles son las diferencias entre estos tres conceptos? Formule un argumento acerca de por qué los antropólogos están excepcionalmente posicionados para estudiar la relación entre la sexualidad, el sexo y el género en la sociedad.
2. Proporcione un ejemplo de un rol de género, un estereotipo de género y de estratificación de género en su propia sociedad.
3. La investigación de Patricia Draper entre los ju/'hoansi es especialmente útil para mostrar las relaciones entre la economía, los roles de género y la estratificación, porque ella estudió tanto forrajeros como un grupo de ex forrajeros que se volvieron sedentarios. ¿Qué es lo que descubrió? ¿Cómo ilustra este caso la interacción histórica entre fuerzas locales, nacionales e internacionales?
4. ¿Qué es la feminización de la pobreza? ¿Dónde ocurre esta tendencia y cuáles son algunas de sus causas?
5. En el presente capítulo se describió la investigación de Raymond Kelly entre los etoro de Papúa Nueva Guinea durante la década de 1960. ¿Cuáles fueron sus hallazgos en cuanto a las relaciones sexuales hombre-mujer etoro? ¿Cómo afectó el género de Kelly a una parte del contenido y la cobertura de su estudio? ¿ Puede usted imaginarse otros proyectos de investigación donde el género del etnógrafo tendría un impacto?

Opción múltiple: 1. (B); 2. (D); 3. (D); 4. (C); 5. (E); 6. (A); 7. (A); 8. (E); 9. (D); 10. (E); **Llene el espacio:** 1. género; 2. roles de género; 3. matrilineal, patrilineal; 4. estratificación de género; 5. aumenta

Lecturas adicionales sugeridas

Blackwood, E., y S. Wieringa, eds.
1999 *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices across Cultures.* Nueva York: Columbia University Press. Lesbianismo y homosexualidad masculina en perspectiva transcultural.

Bonvillain, N.
2007 *Women and Men: Cultural Constructions of Gender,* 4a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Estudio transcultural de los roles y las relaciones de género, desde bandas hasta sociedades industriales.

Brettell, C. B., y C. F. Sargent, eds.
2009 *Gender in Cross-Cultural Perspective,* 5a. ed. Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall. Artículos acerca de la variación en los sistemas de género a través de las culturas.

M. S., y M. A. Messner, eds.
2010 *Men's Lives,* 8a. ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon. Estudio de los hombres en sociedad y los conceptos de masculinidad en Estados Unidos.

Rathus, S. A., J. S. Nevid, y J. Fichner-Rathus
2010 *Human Sexuality in a World of Diversity,* 8a. ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon. Perspectivas multicultural y étnica.

Ward, M. C., y M. Edelstein
2009 *A World Full of Women,* 5a. ed. Boston: Allyn & Bacon. Enfoque global y comparativo en el estudio de las mujeres.

- ¿Por qué y cómo los antropólogos estudian el parentesco?
- ¿Cómo difieren las familias y los grupos de ascendencia, y cuáles son sus correlatos sociales?
- ¿Cómo se calcula el parentesco y cómo se clasifican los parientes en diversas sociedades?



Esta familia poliginia (un hombre con muchas esposas) en Mali, África occidental, muestra su dieta cotidiana semanal en el techo de su hogar de barro y ladrillos. Los etnógrafos estudian muchos tipos de familias, además de la nuclear, el ideal tradicional de familia estadounidense.

Familias, parentesco y ascendencia 10



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

Aunque todavía es el ideal en nuestra cultura, la familia nuclear (madre, padre e hijos biológicos) actualmente representa menos de una cuarta parte de todos los hogares estadounidenses. Frases como "amor y matrimonio", "matrimonio y familia" y "mami y papi" ya no se aplican a una mayoría de las familias en Estados Unidos. ¿Qué tipo de familia lo crió a usted? Acaso una nuclear. O tal vez fue educado por un padre solo, con o sin la ayuda de la familia extensa. Quizá su familia extensa actuó como sus padres. O tal vez tuvo padrastros y/o hermanastros o medios hermanos en una familia mixta. Quizá su familia no coincide con alguna de estas descripciones, o encaja en diferentes descripciones en distintos momentos.

Aunque las familias estadounidenses contemporáneas pueden parecer sorprendentemente diversas, otras culturas ofrecen alternativas familiares en que los estadounidenses podrían experimentar problemas para entenderlas. Imagine una sociedad en la que alguien no sabe con certeza quién fue su madre real, y además no se preocupa mucho al respecto. Considere a Joseph Rabe, un hombre betsileo que fue mi asistente de campo en Madagascar. Rabe, a quien crió su tía, hermana de su padre, me habló acerca de dos hermanas, una de las cuales era su madre y la otra la hermana de su madre. Él sabía sus nombres, pero no sabía quién era quién. Como ilustración de un patrón de adopción común entre los betsileo, Rabe fue entregado cuando niño a su tía sin hijos. Su madre y su hermana vivían lejos y murieron en su niñez (como ocurrió con su padre), así que él en realidad no los conoció. Pero él estaba muy cercano a la hermana de su padre, para quien usaba el término de madre. De hecho, él debía llamarla de esa forma porque los betsileo sólo tienen un término de parentesco, *reny*, para madre, hermana de la madre y hermana del padre. (También usan un solo término, *ray*, para padre y todos los tíos.) La diferencia entre el parentesco "real" (con base biológica) y el construido socialmente no importa para Rabe.

Contraste el caso betsileo con las actitudes estadounidenses acerca del parentesco y la adopción. En los programas de radio orientados a la familia, se escucha a presentadores que distinguen entre "madres de nacimiento" y "madres adoptivas", y entre "padres de esperma" y "padres del corazón". Los últimos pueden ser padres adoptivos o padrastros que "han sido como padres" para alguien. La cultura estadounidense tiende a promover la idea de que el parentesco es, y debe ser, biológico. Cada vez es más común que los niños adoptados busquen a sus padres de nacimiento (lo que solía ser desalentador y perturbador), incluso después de una crianza perfectamente satisfactoria en una familia adoptiva. El énfasis estadounidense por lo biológico del parentesco se ve también en la reciente proliferación de pruebas de ADN. Evaluar nuestras creencias a través de la lente de la comparación transcultural ayuda a apreciar que parentesco y biología no siempre convergen, ni tampoco necesitan hacerlo.

FAMILIAS

Los tipos de sociedades que los antropólogos abordan tradicionalmente, incluidos muchos de los ejemplos considerados en el presente capítulo, han estimulado un fuerte interés en el estudio de las familias y los sistemas de parentesco, así como de sistemas más amplios de ascendencia y matrimonio. Transculturalmente, la construcción social del parentesco muestra una considerable diversidad. Comprender los sistemas de parentesco se ha convertido en parte esencial de la antropología, debido a la relevancia de dichos sistemas para las personas que estudiamos. Estamos listos para dar un vistazo

de cerca a los sistemas de parentesco y ascendencia que han organizado la vida humana durante gran parte de la historia.

Los etnógrafos rápidamente reconocen las divisiones sociales, los grupos, dentro de cualquier sociedad que estudian. Durante el trabajo de campo, aprenden acerca de los grupos significativos al observar sus actividades y composición. Con frecuencia, las personas viven en la misma villa o vecindario o trabajan, rezan o celebran juntas porque están relacionadas en alguna forma. Para entender la estructura social, un etnógrafo debe investigar tales lazos de parentesco. Por ejemplo, los grupos locales más significativos pueden consistir en descendientes del mismo abuelo. Tales personas pueden vivir en casas vecinas, cultivar en campos adyacentes y ayudarse mutuamente en las tareas cotidianas. Otros tipos de grupos, basados en vínculos de parentescos diferentes o más distantes, se reúnen con menos frecuencia.

La familia nuclear es un tipo de grupo de parentesco que está muy difundido en las sociedades humanas. Consiste en padres e hijos, que por lo general viven juntos en el mismo hogar. Otros grupos de parentesco incluyen familias extensas (familias que consisten de tres o más generaciones) y grupos de ascendencia: linajes y clanes. Tales grupos por lo general no se basan en la residencia como es el caso de la familia nuclear. Los miembros de la familia extensa se reúnen de vez en cuando, pero no necesariamente viven juntos. Ramas de un grupo de ascendencia dado pueden residir en varias villas y rara vez reunirse para alguna actividad común. Los **grupos de ascendencia**, que están compuestos por personas que afirman un linaje común, son unidades básicas en la organización social de productores de alimentos no industriales.

Familias nucleares y extensas

Una familia nuclear dura sólo mientras los padres e hijos permanecen juntos. La mayoría de las personas pertenece al menos a dos familias nucleares en diferentes épocas de su vida. Nacen en una familia que consiste en padres y hermanos. Cuando llegan a la adultez, pueden casarse y establecer una familia nuclear que incluye al cónyuge y eventualmente a los hijos. Dado que la mayoría de las sociedades permite el divorcio, algunas personas establecen más de una familia mediante matrimonio.

Los antropólogos distinguen entre la **familia de orientación** (o de origen, la familia en la que uno nace y crece) y la **familia de procreación** (la formada cuando uno se casa y tiene hijos). Desde el punto de vista del individuo, las relaciones cruciales son con padres y hermanos en la familia de origen y con el cónyuge y los hijos en la familia de procreación.



Los hermanos juegan un importante papel en la crianza infantil en muchas sociedades. En la fotografía, en la provincia de Yunnan en China, dos hermanas dan a su hermano menor un trago de agua en una hoja doblada. ¿Los hermanos del lector pertenecen a su familia de orientación o a su familia de procreación?

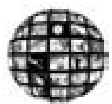
En la mayoría de las sociedades, las relaciones con los miembros de la familia nuclear (padres, hermanos e hijos) adquieren prioridad sobre las relaciones con otros parientes. La organización de la familia nuclear está muy difundida pero no es universal, y su significado en la sociedad difiere enormemente de un lugar a otro. En algunas sociedades, como el caso nayar clásico descrito a continuación, las familias nucleares son raras o inexistentes. En otras, la familia nuclear no juega un papel especial en la vida social ni es siempre la base de la organización de la residencia o de la autoridad. Otras unidades sociales, en particular los grupos de ascendencia y las familias extensas, pueden asumir muchas de las funciones que se asocian con la familia nuclear.

grupo de ascendencia
Grupo basado en la creencia de un linaje compartido.

Considere un ejemplo de la ex Yugoslavia. Tradicionalmente, entre los musulmanes de Bosnia occidental (Lockwood, 1975), las familias nucleares carecían de autonomía. Muchas de estas familias se integraban en el hogar de una familia extensa llamado *zadruga*. La *zadruga* se hallaba encabezada por un jefe de hogar varón y su esposa, la mujer con mayor edad. También incluía hijos casados y sus esposas e hijos, e hijos e hijas solteros. Cada familia nuclear poseía un dormitorio decorado y parcialmente amueblado con el ajuar de la novia. Sin embargo, las posesiones,

familia de orientación (u origen)
Familia nuclear donde uno nace y crece.

familia de procreación
Familia nuclear que se establece cuando uno se casa y tiene hijos.



vivir la antropología VIDEOS

La tradición se topa con la ley: familias de China

Este video expone el conflicto entre estructuras familiares tradicionales y creencias en China, y las políticas gubernamentales que permiten sólo un hijo por familia. La visión china de que los niños son más valiosos que las niñas condujeron a un difundido patrón de abortos femeninos o de su abandono como recién nacidas. Esto produjo un profundo desequilibrio en el número de hombres y mujeres. ¿Cuán grande es el desequilibrio en la provincia de Hunan? ¿Por qué los niños son tan valiosos? ¿Qué sucede con las personas que eligen tener más de un hijo? ¿Cree que las jóvenes chinas vuelven a ser valoradas conforme alcanzan la edad matrimonial?



FIGURA 10.1 Ubicación de los nayars en la provincia de Kerala en India.



Esta pareja khasi de recién casados posa (en 1997) en la ciudad de Shillong, al noreste de India. Los khasis son matrilineales, y rastrean su ascendencia a través de las mujeres y toman los apellidos de sus ancestros maternos. Las mujeres eligen a sus maridos, los ingresos familiares se ponen en un fondo común y las ancianas administran los hogares de familias extensas.

incluso los artículos de vestir, se compartían libremente entre los miembros de la *zadruga*. Aun los artículos del ajuar eran adecuados para su uso en cualquier otra parte. Tal unidad residencial se conoce como familia *patrilocal* extensa, porque cada pareja reside en el hogar del padre del esposo después de casarse.

La *zadruga* tenía prioridad sobre sus unidades componentes. La interacción social era más usual entre mujeres, hombres o hijos que entre cónyuges o entre padres e hijos. Hogares más grandes comían en tres escenarios sucesivos: para hombres, para mujeres y para niños. Tradicionalmente, todos los niños mayores de 12 años dormían juntos en habitaciones para niños o niñas. Cuando una mujer quería visitar otra villa, buscaba el permiso del jefe *zadruga* masculino. Aunque por lo general los hombres se sentían más cercanos con sus hijos que con los de sus hermanos, estaban obligados a tratarlos de la misma manera. Los niños eran disciplinados por un adulto en el hogar. Cuando una familia nuclear se rompía, los niños menores de siete años de edad se quedaban con la madre. Los mayores podían elegir entre sus padres. Los niños se consideraban parte del hogar donde nacían, incluso si su madre se marchaba. Una viuda que volvía a casarse debió dejar a sus cinco hijos, todos menores de siete años, en la *zadruga* de su padre, encabezada por su hermano.

Otro ejemplo de una alternativa a la familia nuclear lo proporcionan los nayars (o nair), una gran y poderosa casta en la costa Malabar del sur de India (figura 10.1). Su sistema tradicional de parentesco fue matrilineal (la ascendencia se trazaba sólo a través de las mujeres). Los nayar vivían en familias extensas matrilineales en recintos llamados *tarawads*. La *tarawad* era un complejo residencial con muchos edificios, su propio templo, granero, pozo de agua, huertos, jardines y haciendas. Encabezada por una mujer principal, auxiliada por su hermano, la *tarawad* alojaba a sus hermanas, los hijos de sus hermanas y otros parientes matrilineales (Gough, 1959; Shivaram, 1996).

El matrimonio nayar tradicional parece haber sido mucho más que una formalidad, era un tipo de ritual de maduración. Una mujer joven iría a una ceremonia de matrimonio con un hombre, después de lo cual podrían pasar algunos días juntos en su *tarawad*. Luego el hombre regresaría a su propio *tarawad*, donde él vivía con sus hermanas, tías y otras parientes por parte materna. Los hombres nayar pertenecían a una clase guerrera, dejaban su hogar con regularidad para expediciones militares y regresaban permanentemente a su *tarawad* al retirarse. Las mujeres nayar podían tener múltiples compañeros sexuales. Los hijos se volvían miembros del *tarawad* de la madre; no se consideraban parientes de su padre biológico. De hecho, muchos niños nayar incluso ni siquiera sabían quién era su progenitor. El cuidado infantil era responsabilidad del *tarawad*. Por tanto, la sociedad nayar se reproducía a ella misma biológicamente sin la familia nuclear.

Industrialismo y organización familiar

Para muchos estadounidenses y canadienses, la familia nuclear es el único grupo de parentesco bien definido. El aislamiento familiar surge de la movilidad geográfica, que se asocia con el industrialismo; por ello las familias nucleares son características de muchas naciones modernas. Al nacer en una familia de origen, los estadounidenses dejan la casa para trabajar o ir a la universidad, y el rompimiento con los padres se pone en marcha. Con el tiempo, la mayoría de los estadounidenses se casa e inicia una familia de procreación. Puesto que menos de 3% de la población estadounidense ahora cultiva, las personas no están ligadas a la tierra. Al vender la mano de obra en el mercado, con frecuencia se mudan a lugares donde están disponibles los empleos.

Muchas parejas casadas viven a cientos de kilómetros de sus padres. Sus empleos determinan dónde viven. Tal patrón de residencia posmatrimonial se llama **neolocalidad**: se espera que las parejas casadas establezcan un nuevo lugar de residencia, un "hogar propio". Entre los estadounidenses de clase media, la residencia neolocal es tanto una preferencia cultural como una norma estadística. Con el tiempo, la mayoría de los estadounidenses de clase media establecen hogares y familias nucleares propias.

neolocalidad
La pareja establece nueva residencia.



Debido a la incapacidad de sobrevivir económicamente como unidades familiares nucleares, los parientes pueden reunirse todos en un solo hogar como familia ampliada y reunir sus recursos en un fondo común. Esta fotografía, tomada en 2002 en Munich, Alemania, muestra a romaníes alemanes o gitanos. Junto a sus hijos y nietos, la abuela reside en un hogar de familia ampliada.



Actualmente en Estados Unidos las familias monoparentales crecen rápidamente. En 1960, 88% de los niños estadounidenses vivía con ambos padres, en comparación con 68% de la actualidad. Aquí se muestra una madre sola que ayuda a su hijo menor a cepillarse los dientes. ¿Cuáles considera las principales diferencias entre las familias nucleares y las monoparentales?




valorar la

DIVERSIDAD

Seguridad social, estilo de parentesco

En todas las sociedades, la gente se preocupa por los demás. En ocasiones, como en la sociedad occidental organizada por el Estado, la seguridad social es una función del gobierno, así como del individuo y la familia. En otras sociedades, como en Arembepe, según se describe aquí, la seguridad social es parte de los sistemas de parentesco, del matrimonio y el parentesco ficticio.

Mi libro *Assault on Paradise*, 4a. edición (Kottak, 2006), describe las relaciones sociales en Arembepe, comunidad pesquera brasileña que estudio desde la década de los 60. Cuando estudié por primera ocasión Arembepe, quedé sorprendido de la similitud de sus relaciones sociales con las de las sociedades igualitarias basadas en el parentesco y que los antropólogos estudian de manera tradicional. Las afirmaciones gemelas "todos somos iguales aquí" y "todos somos parientes aquí" resumían repetidamente la visión de los arembepeiros de la naturaleza y las bases de la vida local. Como miembros de un clan (quienes afirman compartir linaje común, pero que no pueden decir exactamente cómo se relacionan), la mayoría de los pobladores no podía trazar vínculos genealógicos precisos con sus parientes distantes. "¿Cuál es la diferencia, mientras sepamos que somos parientes?"

Como en la mayoría de las sociedades no industriales, las relaciones personales cercanas se basaban o modelaban en función del parentesco. Se promovía un grado de solidaridad comunitaria, por ejemplo, por el mito de que todos eran parientes. Sin embargo, la solidaridad social en realidad estaba mucho menos desarrollada en Arembepe que en sociedades con clanes y linajes, que utilizan genealogía para incluir a algunas personas, y excluir a otras de la pertenencia a un grupo de ascendencia determinado. La solidaridad social intensa demanda la exclusión de algunas personas. Al afirmar que todos están relacionados (esto es, al no excluir a nadie), los arembepeiros en realidad debilitaban la fuerza potencial del parentesco de crear y mantener la solidaridad grupal.

Los derechos y las obligaciones siempre se asocian con el parentesco y el matrimonio. En Arembepe, mientras más cercana sea la conexión de parentesco y más formal el lazo matrimonial, mayores son los derechos y obligaciones. Las parejas pueden casarse de manera formal o informal. La unión más común era un matrimonio estable consensual. Menos común, pero con más prestigio, era el matrimonio legal (civil), que realiza un juez de paz; ese vínculo confiere derechos de herencia. La unión con mayor prestigio combinaba validez legal con una ceremonia eclesiástica.

Los derechos y obligaciones asociados con el parentesco y el matrimonio constituyen el sistema de seguridad social local, pero la gente tiene que ponderar los beneficios del sistema contra sus costos. El costo más obvio era que los pobladores debían compartir en proporción con su éxito. Conforme los hombres ambiciosos ascendían en la escalera local del éxito, conseguían más dependientes. Para mantener su posición en la opinión pública, y para garantizar que podían depender de otros en la ancianidad, tenían que compartir. Sin embargo, el compartir era un poderoso mecanismo de estabilización o equilibrio. Limitaba la riqueza excedente y restringía la movilidad social.

¿Cómo, específicamente, funcionaba tal estabilización? Como usualmente pasa en las naciones estratificadas, las normas culturales nacionales brasileñas las establecen las clases superiores. Los brasileños de clases media y superior, por lo general se casan de manera legal y en iglesias. Incluso los arembepeiros sabían que ésta era la única forma

hogar de familia extensa
Hogar con tres o más generaciones.

Dentro de las naciones estratificadas, los sistemas de valores varían en cierta medida de clase a clase, y lo mismo ocurre con el parentesco. Existen diferencias significativas entre los estadounidenses de clase media y los más pobres. Por ejemplo, en la clase baja, la incidencia de *hogares de familia ampliada* (aquellas que incluyen parientes no nucleares) es mayor que en la clase media. Cuando un hogar de familia ampliada incluye tres o más generaciones, es un **hogar de familia extensa**, como la *zadruga*. Otro tipo de familia ampliada es el *hogar colateral*, que incluye hermanos y sus cónyuges e hijos.

La enorme proporción de hogares de familia ampliada entre los estadounidenses más pobres se explica como una adaptación a sus carencias (Stack, 1975). Incapaces de sobrevivir económicamente como unidades familiares nucleares, los parientes se juntan en un hogar ampliado y ponen sus recursos en un fondo común. La






"adecuada" para muchos. Los hombres locales más exitosos y ambiciosos copiaban el comportamiento de los brasileños de élite. Al hacerlo, esperaban adquirir parte de su prestigio.

Sin embargo, el matrimonio legal agota la riqueza individual, por ejemplo, al crear una responsabilidad de ayudar financieramente a los parientes políticos de uno. Tales obligaciones podían ser regulares y costosas. Las obligaciones con los niños también aumentaban con el ingreso, porque la gente exitosa tiende a tener más hijos vivos. Los hijos se valuaban como compañía y eventual beneficio económico para sus padres. Especialmente los niños eran más valorados, debido a que sus perspectivas económicas eran mucho más brillantes que las de las niñas.

Las oportunidades de sobrevivencia de los hijos aumentan dramáticamente en los hogares más ricos con mejores dietas. La dieta del hogar normal incluye pescado, por lo general en un guiso con tomates, cebolla, aceite de palma, vinagre y limón. La carne seca sustituye el pescado una vez a la semana. La harina de mandioca asada era la principal fuente de calorías y se consumía en todas las comidas. Otros artículos básicos diarios incluían café, azúcar y sal. Frutas y vegetales se comían por estaciones. La dieta representaba uno de los principales contrastes entre los hogares. Las personas más pobres no comían pescado regularmente; con frecuencia lo sustituían con harina de mandioca, café y azúcar. Los hogares en mejor situación complementaban los artículos básicos con leche, mantequilla, huevos, arroz, frijoles y porciones más grandes de pescado fresco, frutas y vegetales.

Con ingresos adecuados compraban mejores dietas y brindaban los medios y confianza para buscar mejor atención médica que la disponible localmente. La mayoría de los hijos que nacían en los hogares más ricos sobrevivían. Pero esto significaba más bocas que alimentar y, dado que las cabezas de tales hogares por lo general querían una mejor educación para sus hijos, implicaba gastos crecientes en educación. La correlación entre éxito económico y familias grandes representaba una fuga de la riqueza que restringía el avance económico individual. Tomé, un empresario pesquero, vislumbraba una vida de constante trabajo duro si quería alimentar, vestir y educar a su creciente familia. Tomé y su esposa nunca perdieron a un hijo. Pero él reconoció que esta creciente familia, a corto plazo, agotaría sus recursos. "Pero al final, tendré hijos exitosos para ayudar a su madre y a mí, si lo necesitamos, en nuestra vejez."

Los arembepeiros sabían quién podía ser capaz de compartir con otros; el éxito no puede ocultarse en una comunidad pequeña. Los pobladores basaban sus expectativas de otros en este conocimiento. Las personas exitosas debían compartir con más parientes consanguíneos y políticos, y con otros más distantes, que las personas más pobres. Esperaban que los capitanes exitosos y los dueños de botes compraran cerveza para los pescadores ordinarios; los dueños de tiendas tenían que vender a crédito. Como en las bandas y en las tribus, se esperaba que cualquier persona adinerada mostrara una generosidad correspondiente. Con riqueza creciente, a la gente también se le pedía con más frecuencia que ingresara en relaciones de parentesco rituales. Mediante el bautizo, que tenía lugar dos veces al año cuando los visitaba un sacerdote, o que podía realizarse en el exterior, un niño adquiría dos padrinos. Estas personas se convertían en *compadres* de los padres del bebé. El hecho de que las obligaciones del parentesco ritual aumentaban con la riqueza era otro factor que limitaba el avance económico individual.

Puede observarse que parentesco, matrimonio y parentesco ritual en Arembepe atraían costos y beneficios. Los costos implicaban límites en el avance económico de los individuos. El principal beneficio estribaba en la seguridad social, ayuda garantizada de parientes consanguíneos, políticos y rituales en momentos de necesidad. Sin embargo, los beneficios sólo llegaban después de pagar los costos; esto es: sólo a aquellos que vivían vidas "adecuadas" y que no se desviaron de manera muy notable de las normas locales, en especial de las relacionadas con el compartir.

adaptación a la pobreza hace que los valores y las actitudes del parentesco diverjan de las normas de la clase media. Por ende, cuando los estadounidenses criados en situaciones de pobreza logran éxito financiero, con frecuencia se sienten obligados a proporcionar ayuda financiera a un amplio círculo de parientes menos afortunados. La sección "Valorar la diversidad" de este capítulo muestra cómo los brasileños pobres echan mano del parentesco, el matrimonio y el parentesco ficticio como una forma de seguridad social.

Cambios en el parentesco en Estados Unidos

Aunque la familia nuclear sigue siendo un ideal cultural para muchos estadounidenses, la tabla 10.1 y la figura 10.2 muestran que las familias nucleares representaban sólo alrededor de 23%

TABLA 10.1 Cambios en familia y organización doméstica en Estados Unidos, 1970 frente a 2007

	1970	2007
Números:		
Número total de hogares	63 millones	116 millones
Número de personas por hogar	3.1	2.6
Porcentajes:		
Parejas casadas que viven con hijos	40%	23%
Hogares familiares	81%	68%
Hogares con cinco o más personas	21%	10%
Personas que viven solas	17%	27%
Porcentaje de familias de madre sola	5%	12%
Porcentaje de familias de padre solo	0%	4%
Hogares con un hijo menor de 18 años	45%	32%

FUENTE: Tomado de datos censales EUA en J. M. Fields, "America's Families and Living Arrangements: 2003", *Current Population Reports*, P20-553, noviembre de 2004, http://www.census.gov/prod/2004pubs/p20-553.pdf, p. 4; J. M. Fields y L. M. Casper, "America's Families and Living Arrangements: Population Characteristics, 2000", *Current Population Reports*, P20-537, junio de 2001, http://www.census.gov/prod/2001pubs/p20-537.pdf; U.S. Census Bureau, *Statistical Abstract of the United States 2009*, tablas 58, 60, 63, http://www.census.gov/compendia/statab/2009edition.html

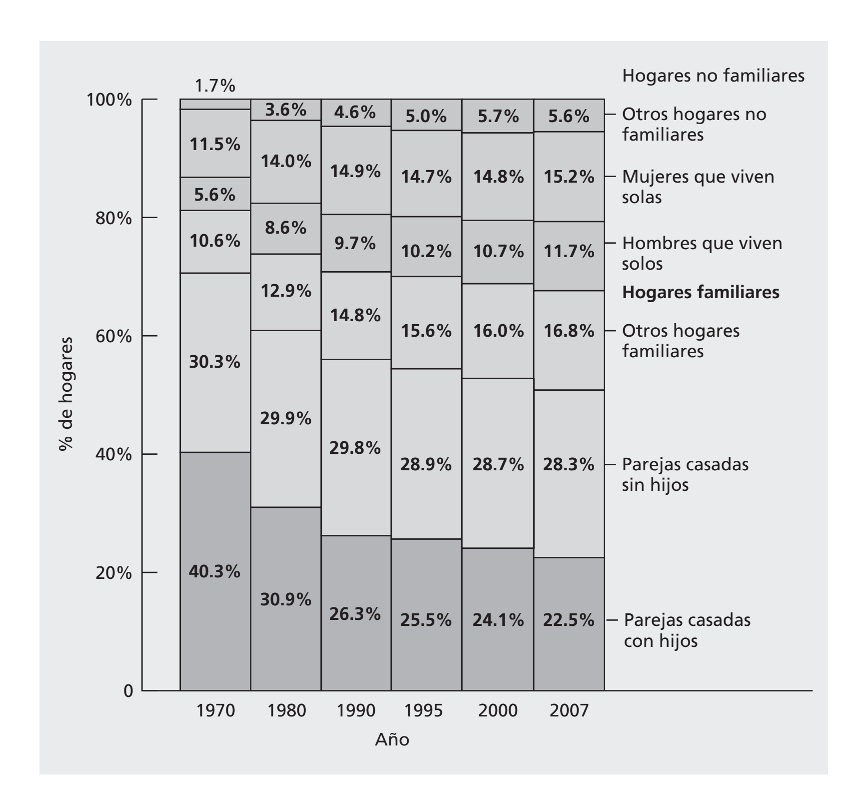


FIGURA 10.2 Hogares por tipo: años seleccionados, 1970 a 2007 (distribución porcentual).

FUENTES: J. M. Fields, "America's Families and Living Arrangements: 2003", *Current Population Reports*, P20-553, noviembre de 2004, http://www.census.gov/prod/2004pubs/p20-553.pdf, p. 4; *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 58, p. 52, y tabla 60, p. 53, http://www .census.gov/compendia/statab/2009edition.html

de los hogares estadounidenses en 2007. Otros arreglos domésticos ahora superan el "tradicional" hogar estadounidense, más de cuatro a uno. Existen muchas razones para tal composición doméstica variable. Las mujeres se unen cada vez más a los hombres en la fuerza laboral remunerada. Con frecuencia esto las aleja de su familia de origen mientras hace económicamente factible la demora del matrimonio. Más aún, las demandas laborales compiten con las relaciones románticas. La media de edad del primer matrimonio para las mujeres estadounidenses aumentó de 21 años en 1970 a 26 en 2008. Para los hombres, las edades comparables fueron de 23 a 27 (U.S. Census Bureau, 2009).

Además, creció la tasa de divorcios estadounidense, e hizo que los estadounidenses divorciados fueran mucho más comunes en la actualidad de lo que eran en 1970. Entre 1970 y 2007, el número de estadounidenses divorciados se quintuplicó: de 4.3 millones en 1970 a 23 millones en 2007. (Sin embargo, note que cada divorcio crea dos personas divorciadas.) La tabla 10.2 muestra la proporción entre divorcios y matrimonios en Estados Unidos para los años seleccionados entre 1950 y 2006. El gran salto en el divorcio estadounidense tuvo lugar entre 1960 y 1980. Durante dicho periodo, la proporción entre divorcios y matrimonios se duplicó. Desde 1980, la proporción permaneció igual, ligeramente por abajo de 50%. Esto es: cada año, para un total de nuevos matrimonios, hay más o menos la mitad de nuevos divorcios.

La tasa de crecimiento en familias monoparentales también ha superado al crecimiento po-

TABLA 10.2 Proporción de divorcios y matrimonios por 1 000 habitantes, Estados Unidos, años seleccionados, 1950-2006

1950	1960	1970	1980	1990	2000	2006
23%	26%	33%	50%	48%	49%	48%

FUENTE: *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 77, p. 63, http://www.census.gov/compendia/statab/2009edition.html

TABLA 10.3 Hogares y tamaño de la familia en Estados Unidos y Canadá, 1980 frente a 2007

	1980	2007
Tamaño de familia promedio:		
Estados Unidos	3.3	3.1
Canadá	3.4	3.0
Tamaño de hogar promedio:		
Estados Unidos	2.9	2.6
Canadá	2.9	2.6

FUENTES: J. M. Fields, "America's Families and Living Arrangements: 2003", *Current Population Reports*, P20-553, noviembre de 2004, http://www.census.gov/prod/2004pubs/p20-553.pdf, pp. 3-4; U.S. Census Bureau, *Statistical Abstract of the United States*, 2009, tabla 58, p. 52; *Statistics Canada*, 2006 Census, http://www12.statcan.ca/english/census06/data/topics/, http://www40.statcan.ca/101/cst01/famil532

blacional, y se quintuplicó desde menos de 4 millones en 1970 a 19 millones en 2007. (La población estadounidense global en 2007 era 1.5 veces su tamaño en 1970.) El porcentaje (23%) de niños que viven en hogares sin padre (con jefatura femenina, sin padre residente) en 2007 era más del doble que la tasa de 1970, mientras que el porcentaje (3%) de hogares sin madre (con jefatura masculina, sin madre residente) aumentó cuatro veces. Alrededor de 56% de las estadounidenses y 60% de los estadounidenses estaban casados en 2006, frente a 60 y 65%, respectivamente, en 1970 (Fields, 2004; Fields y Casper, 2001; *Statistical Abstract of the United States 2009*). Datos censales recientes también revelan que más mujeres estadounidenses ahora viven sin marido. En 2005, 51% dijo que vivía sin cónyuge, en comparación con 35% en 1950 y 49% en 2000 (Roberts *et al*., 2007). Sin duda, los estadounidenses contemporáneos mantienen sus vidas sociales mediante el trabajo, la amistad, los deportes, los clubes, la religión y las actividades sociales organizadas. No obstante, el creciente aislamiento de la parentela que sugieren dichas cifras bien puede no tener precedentes en la historia humana.

La tabla 10.3 documenta cambios similares en la familia y el tamaño del hogar en Estados Unidos y Canadá entre 1980 y 2007. Dichas cifras confirman una tendencia general hacia familias más pequeñas y unidades de vida en Norteamérica. Esta tendencia también es detectable en Europa occidental y otras naciones industriales.

El rango de vínculos de parentesco ha disminuido para los estadounidenses, en particular para los de la clase media, a diferencia de los habitantes de naciones no industriales. Aunque se reconocen los lazos con abuelos, tíos, tías y primos, se tiene menos contacto con, y se depende menos de, dichos parientes que las personas en otras culturas. Esto se ve cuando respondemos algunas preguntas: ¿sabemos exactamente cómo estamos relacionados todos nuestros primos? ¿Cuánto conocemos acerca de nuestros ancestros, sus nombres completos y dónde vivieron? ¿Cuántas de las personas con quienes nos relacionamos regularmente son nuestros parientes?

Las diferencias en las respuestas a dichas preguntas entre personas de sociedades industriales y no industriales confirman el declive de la importancia del parentesco en las naciones contemporáneas. Los inmigrantes con frecuencia quedan impactados por lo que perciben como lazos de parentesco débiles y falta de respeto adecuado por la familia en Estados Unidos contemporáneo. De hecho, la mayoría de las personas a quienes los estadounidenses de clase media ven todos los días son tanto no parientes como miembros de la familia nuclear. Por otra parte, el estudio de Stack (1975) acerca de las familias dependientes de la beneficencia en un área gueto de una ciudad del medio oeste mostró que el compartir con parientes no nucleares es una estrategia significativa que usan los pobres urbanos para adaptarse a la pobreza.

Uno de los contrastes más notables entre Estados Unidos y Brasil, las dos naciones más pobladas del hemisferio occidental, recae en el significado y papel de la familia. Para los adultos estadounidenses contemporáneos la familia, por lo general, está constituida por cónyuges e hijos. Sin embargo, cuando los brasileños de clase media hablan acerca de sus familias, consideran a sus padres, hermanos, tías, tíos, primos y abuelos. Más tarde agregan a sus hijos, pero rara vez al cónyuge, quien tiene su propia familia. Los hijos son compartidos por las dos familias. Puesto que los estadounidenses de clase media carecen de un sistema de apoyo de familia extensa, el matrimonio supone más importancia. La relación entre esposos adquiere mayor valía que la relación de cualquiera de los cónyuges con sus propios padres. Esto implica una signi-



FIGURA 10.3 Ubicación de los shoshoni.

ficativa presión sobre los matrimonios estadounidenses.

Al vivir en una sociedad con menor movilidad, los brasileños permanecen más en contacto cercano con sus parientes, incluidos miembros de la familia extensa, que los estadounidenses. Los residentes de Río de Janeiro y São Paulo, dos de las ciudades más grandes de Sudamérica, son reticentes a dejar dichos centros urbanos para vivir lejos de la familia y amigos. Los brasileños encuentran difícil imaginar, y desagradable vivir, en mundos sociales sin parientes. Contraste usted esto con un tema estadounidense característico: aprender a vivir con extraños.

La familia entre forrajeros

Las poblaciones con economías forrajeras están muy alejadas de las sociedades industriales en términos de complejidad social, pero tienen características de movilidad geográfica, que se asocia con la caza y la recolección nómada o seminómada. Aquí, nuevamente, la familia nuclear es el grupo de parentesco más significativo, aunque en las sociedades no forrajeras la familia nuclear es el único grupo basado en el parentesco. Las dos unidades sociales básicas de las sociedades forrajeras tradicionales son la familia nuclear y la banda.

A diferencia de las parejas de clase media en las naciones industriales, los forrajeros por lo general no residen neolocalmente. En vez de ello, se unen a una banda en la que alguno de los cónyuges tiene parientes. Sin embargo, las parejas y familias pueden mudarse de una banda a otra muchas veces. Aunque a final de cuentas las familias nucleares no son permanentes entre los forrajeros ni en cualquier otra sociedad, usualmente son más estables que las bandas.

A lo largo del año, muchas sociedades forrajeras no necesariamente se organizan en bandas. Los nativos americanos shoshoni, de la Gran Cuenca en Utah y Nevada (figura 10.3), son un ejemplo. Los recursos disponibles para los shoshoni eran tan escasos que durante la mayor parte del año las familias viajaban solas a través del país cazando y recolectando. En ciertas estaciones, las familias se reunían para cazar de manera cooperativa como una banda; después de permanecer juntos algunos meses se dispersaban.

Ni en las sociedades industriales ni en las forrajeras las personas se ligan permanentemente a la tierra. La movilidad y el énfasis en pequeñas unidades familiares económicamente autosuficientes promueve la familia nuclear como un grupo de parentesco básico en ambos tipos de sociedades.

ASCENDENCIA

Ya vimos que la familia nuclear es relevante en las naciones industriales y entre los forrajeros. El grupo equivalente entre los productores de alimentos no industriales es el grupo de ascendencia, una unidad social permanente cuyos miembros afirman tener ancestros en común. Los miembros del grupo de ascendencia creen que comparten, y descienden de, dichos ancestros comunes. El grupo perdura aun cuando cambie su afiliación, nazcan o mueran o entren y salgan sus miembros. Con frecuencia, la membresía al grupo de ascendencia está determinada al nacer y dura toda la vida. En tal caso, es un estatus adscrito.

Grupos de ascendencia

Los grupos de ascendencia usualmente son exógamos (los miembros deben buscar a sus parejas en otros grupos de ascendencia). Dos reglas comunes sirven para admitir a ciertas personas como miembros del grupo de ascendencia y otras

para excluirlas. Con una regla de a*scendencia matrilineal*, las personas se unen al grupo de la madre automáticamente al nacer y siguen siendo miembros a lo largo de su vida. Con la *ascendencia patrilineal* las personas automáticamente tienen membresía de por vida en el grupo del padre. (En las figuras 10.4 y 10.5, que muestran grupos de ascendencia matrilineal y patrilineal, respectivamente, los triángulos representan varones y los círculos, mujeres.) Las ascendencias matrilineal y patrilineal son tipos de **ascendencia unilineal**. Esto significa que la regla de ascendencia contempla solamente una línea, o la masculina o la femenina.

Los grupos de ascendencia pueden ser **linajes** o **clanes**. Común a ambos es la creencia de que los miembros descienden del mismo *ancestro apical*. Dicha persona representa el ápice, o punta, de la genealogía común. Por ejemplo, Adán y Eva, de acuerdo con la Biblia, son los ancestros apicales de toda la humanidad. Dado que se dice que Eva provino de la costilla de Adán, Adán representa al ancestro apical original para las genealogías patrilineales que se presentan en la Biblia.

¿Cómo difieren linajes y clanes? Un linaje usa *ascendencia demostrada*. Los miembros pueden recordar los nombres de sus antepasados en cada generación, desde el ancestro apical hasta el presente. (Esto no significa que su recuento sea preciso, lo importante es a quiénes se considera miembros del linaje.) En la Biblia, la letanía de los hombres que "engendraron" a otros hombres es una demostración de ascendencia genealógica de un patrilinaje más amplio, que a final de cuentas incluye judíos y árabes (quienes comparten a Abraham como su último ancestro apical común).

A diferencia de los linajes, los clanes usan *ascendencia estipulada*. Los miembros del clan simplemente dicen que descienden del ancestro apical. No tratan de rastrear los vínculos genealógicos reales entre ellos y dicho ancestro. Los betsileo de Madagascar poseen tanto clanes como linajes. La ascendencia puede demostrarse en las últimas 8 o 10 generaciones, luego en ocasiones rastrean en el pasado más remoto algún vínculo vago, como sería con las sirenas o la realeza extranjera, que en algún momento pudo haber sido mencionado por sus fundadores (Kottak, 1980). Como los betsileo, muchas sociedades cuentan tanto con linajes como clanes. En tal caso, los clanes tienen más miembros y cubren un área geográfica más grande que los linajes. A veces, el ancestro apical de un clan no es un humano en absoluto, sino un animal o planta (llamado *tótem*). Ya sea humano o no, el ancestro simboliza la unidad social e identidad de los miembros, y los distingue de otros grupos.

Los grupos económicos que usualmente presentan una organización por grupo de ascendencia son los horticultores, los pastores y los agricultores, como se estudió en el capítulo "Ganarse la vida". En esos grupos la tendencia es contar con muchos grupos de ascendencia. Cualquiera de ellos puede hallarse confinado a un solo poblado, pero por lo general abarcan más de uno. Toda rama de un grupo de ascendencia que viva en un lugar determinado es un *grupo de ascendencia local*. Dos o más ramas locales de diferentes grupos de ascendencia pueden vivir en la misma villa. Los grupos de ascendencia en la misma villa o en diferentes villas pueden establecer alianzas mediante matrimonios frecuentes.

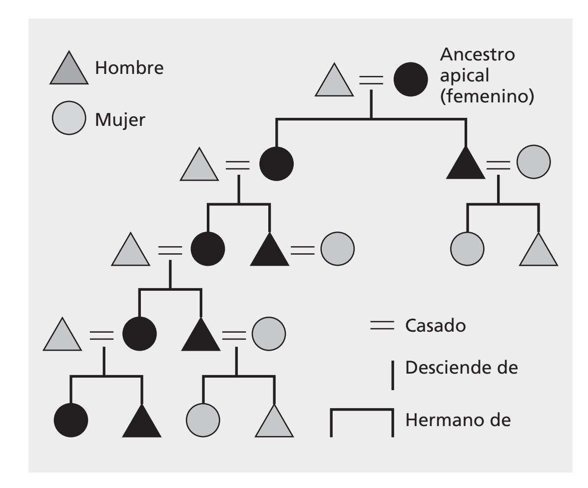


FIGURA 10.4 Un matrilinaje de cinco generaciones.

Los matrilinajes se basan en ascendencia demostrada de un ancestro femenino. Sólo los hijos de las mujeres del grupo (negro) pertenecen al matrilinaje. Los hijos de los hombres del grupo se excluyen; pertenecen al matrilinaje de sus madres.

ascendencia unilineal
Ascendencia matrilineal o patrilineal.

linaje
Grupo de ascendencia unilineal basado en ascendencia demostrada.

clan
Grupo de ascendencia unilineal basado en ascendencia estipulada.

Linajes, clanes y reglas de residencia

Como se vio, los grupos de ascendencia, a diferencia de las familias nucleares, son unidades permanentes y duraderas, a las que se agregan nuevos miembros en cada generación. Los miembros consiguen acceso al terreno del linaje, donde algunos de ellos deben vivir, con la finalidad de beneficiarse y administrar dicho terreno a través de las generaciones. Para perdurar, los grupos de ascendencia deben mantener al menos a algunos de sus miembros en casa, en el terreno ancestral. Una forma sencilla de hacer esto es establecer una regla acerca de quién pertenece al grupo de ascendencia y dónde deben vivir después de casarse. La ascendencia patrilineal y matrilineal, y las reglas de residencia posmatrimonial que usualmente las acompañan, garantizan que aproximadamente la mitad de las personas que nacen en cada generación vivirá su existencia en el terreno ancestral.

La residencia neolocal, que es la regla para la mayoría de los estadounidenses de clase media, no es muy común fuera de la Norteamérica moderna, Europa occidental y las culturas con herencia europea de Latinoamérica.

Mucho más común es la *patrilocalidad*: una pareja casada se muda a la comunidad del padre del esposo, de modo que los hijos crecerán en el poblado de su padre. La patrilocalidad se asocia con ascendencia patrilineal. Esto tiene sentido. Si se espera que los miembros masculinos del grupo ejerzan sus derechos en el terreno ancestral, es buena idea criarlos en dicho terreno y mantenerlos ahí después de casarse.

Una regla de residencia posmatrimonial menos común, asociada con la ascendencia matrilineal, es la *matrilocalidad*: las parejas casadas viven en la comunidad de la madre de la esposa, y sus hijos crecen en la villa de su madre. En conjunto, patrilocalidad y matrilocalidad se conocen como reglas *unilocales* de residencia posmatrimonial.

ambilineal
Regla de ascendencia flexible: ni patrilineal ni matrilineal.

Ascendencia ambilineal

Las reglas de ascendencia examinadas hasta el momento admiten ciertas personas como miembros, mientras que excluyen a otras. Una regla unilineal contempla solamente una línea, o la femenina o la masculina. Además de las reglas unilineales, existe otra regla de ascendencia llamada ascendencia no unilineal o **ambilineal**. Como en cualquier grupo de ascendencia, la membresía llega a través de la ascendencia de un ancestro común. Sin embargo, los grupos ambilineales difieren de los grupos unilineales en que no excluyen *automáticamente* o a los hijos de hijos o a los de hijas. La gente puede elegir al grupo de ascendencia al que se unirá (por ejemplo, el del padre del padre, el de la madre del padre, el del padre de la madre o el de la madre de la madre). Las personas también pueden cambiar su membresía al grupo de ascendencia, o pertenecer a dos o más grupos al mismo tiempo.

cálculo del parentesco
Cómo la gente en una sociedad particular lleva la cuenta de sus relaciones de parentesco.

La ascendencia unilineal es cuestión de estatus adscrito; la ascendencia ambilineal ilustra estatus adquirido. Con la ascendencia unilineal, la membresía es automática; no se permite elección. Las personas nacen como miembros del grupo de su padre en una sociedad patrilineal o del grupo de su madre en una sociedad matrilineal. Son miembros de dicho grupo toda su vida. La ascendencia ambilineal permite más flexibilidad en la afiliación del grupo de ascendencia.

Antes de 1950, los grupos de ascendencia por lo general se describieron simplemente como patrilineales o matrilineales. Si la sociedad tendía hacia la patrilinealidad, los antropólogos lo clasificaban como patrilineal en lugar de un grupo ambilineal. El tratamiento de la ascendencia ambilineal como categoría separada fue un reconocimiento formal de que muchos sistemas de ascendencia son flexibles, algunos más que otros.

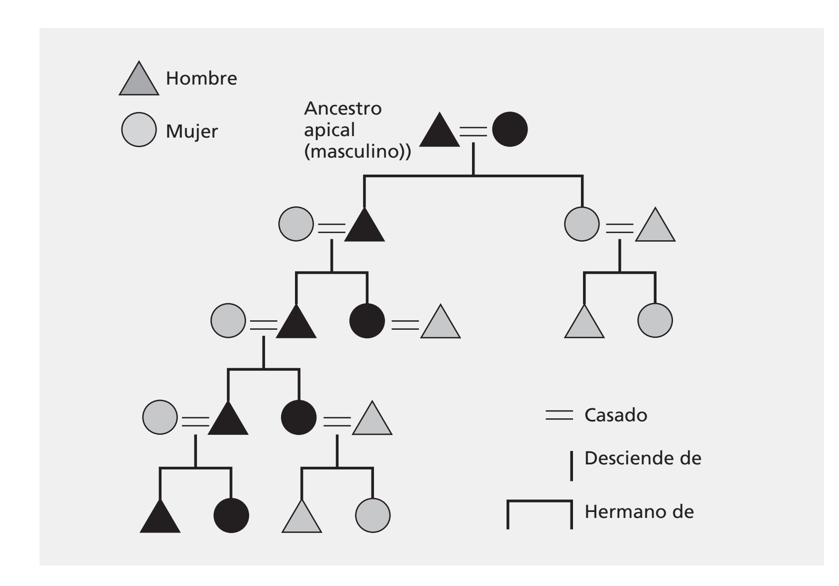


FIGURA 10.5 Patrilinaje de cinco generaciones.

Los linajes se basan en ascendencia demostrada de un ancestro común. Con la ascendencia patrilineal, los hijos de los hombres del grupo (negro) se incluyen como miembros del grupo de ascendencia. Los hijos de los miembros femeninos del grupo se excluyen; ellos pertenecen al patrilinaje de su padre. Note también la exogamia del linaje.

Familia *versus* ascendencia

Existen derechos, responsabilidades y obligaciones asociadas al parentesco y la ascendencia. Muchas sociedades poseen tanto familias como grupos de ascendencia. Las obligaciones de la primera pueden entrar en conflicto con las obligaciones de los segundos, más en las sociedades matrilineales que en las patrilineales. En las últimas una mujer usualmente abandona el hogar cuando se casa y cría a sus hijos en la comunidad del esposo. Después de dejar el hogar, no tiene obligaciones principales o sustanciales hacia su propio grupo de ascendencia. Puede dedicarse por completo a sus hijos, quienes se convertirán en miembros del grupo de su esposo. En una sociedad matrilineal las cosas son diferentes. Un hombre mantiene fuertes obligaciones tanto con su familia de procreación (su esposa e hijos) como para con sus parientes más cercanas (sus hermanas y sus hijos). La continuidad de su grupo de ascendencia depende de sus hermanas y sus hijos, pues la ascendencia la marcan las mujeres, y él contrae obligaciones basadas en ascendencia para buscar su bienestar. También tiene obligaciones con su esposa e hijos. Si un hombre está seguro de que los hijos de su esposa son suyos, cuenta con más incentivo para invertir en ellos que en el caso de tener dudas.

Comparadas con los sistemas patrilineales, las sociedades matrilineales tienden a presentar ma-

yores tasas de divorcio y mayor promiscuidad femenina (Schneider y Gough, eds., 1961). De acuerdo con Nicholas Kottak (2002), entre los makua matrilineales del norte de Mozambique, un esposo se preocupa por la potencial promiscuidad de su esposa. La hermana de un hombre también presta un interés especial en la fidelidad de su cuñada: ella no quiere que su hermano pierda el tiempo en hijos que pueden no ser suyos, porque eso implica que disminuya su inversión como tío (hermano de la madre) en sus sobrinos. Un ritual íntimo que es parte del proceso de nacimiento de los makua demuestra la lealtad de la hermana hacia su hermano. Cuando una esposa está en trabajo de parto, la hermana del esposo, quien la ayuda, debe preguntar: "¿quién es el verdadero padre de este niño?" Si la esposa miente, los makua creen que el nacimiento será difícil, y con frecuencia terminará en la muerte de la mujer y/o del bebé. Tal ritual sirve como una valiosa prueba de paternidad social. Tanto el esposo como la hermana tienen interés en garantizar que el hijo sea en realidad propio.





La mayoría de las sociedades mantiene una opinión predominante acerca de dónde deben vivir las parejas después de casarse; a esto se le llama regla de residencia posmatrimonial. Una regla común es la patrilocalidad: la pareja vive con los parientes del esposo, de modo que los hijos crecen en la comunidad de su padre. La imagen superior, tomada en 2001, muestra una esposa musulmana de 13 años de edad (con velo) en Guinea Bissau, en África occidental. El último día de su ceremonia de boda, que dura tres días, juntará ropa de la familia de su esposo, la lavará con sus amigas y la llevará a su villa en una bicicleta. En la imagen inferior, en Lendak, Eslovaquia, las mujeres transportan parte de la dote de la novia a casa del novio.

CÁLCULO DEL PARENTESCO

Además de estudiar los grupos de parentesco, los antropólogos se interesan en el **cálculo del parentesco**: el sistema mediante el cual las personas en una sociedad llevan la cuenta de las relaciones de parentesco. Para estudiar el cálculo del parentesco, un etnógrafo primero debe determinar la palabra o términos para los diferentes tipos de "parientes" que se usan en una lengua particular, y luego plantear preguntas como "¿quiénes son sus parientes?" Como la raza y el género (estudiadas en otros capítulos), el parentesco es una construcción social. Esto significa que algunos parientes genealógicos se consideran como tales, mientras que otros no; incluso las personas que no son parientes genealógicos pueden construirse socialmente como parientes. La sección "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo describe los hallazgos etnográficos acerca de los barí de Venezuela. Los barí reconocen múltiples padres, aun cuando biológicamente sólo exista un progenitor real. Las culturas desarrollan sus propias explicaciones para los procesos biológicos, incluido el papel de inseminación en la creación y desarrollo de un embrión humano.

Mediante preguntas, el etnógrafo descubre las relaciones genealógicas específicas entre los "parientes" y la persona que los menciona: el **ego**. *Ego* significa *yo* en latín. Es usted, el lector, quien aparece en la genealogía que se presenta a continuación. Se trata de su perspectiva al definir su propia parentela. Al plantear las mismas preguntas a varias personas locales, el etnógrafo aprende acerca de la extensión y la dirección del cálculo del parentesco en dicha sociedad. El etnógrafo también comienza por entender la relación entre cálculo del parentesco y grupos de parentesco: cómo la gente echa mano del parentesco para crear y mantener lazos personales y unirse a grupos sociales. En las genealogías que siguen, el

ego
Posición desde donde uno ve una genealogía egocéntrica.



FIGURA 10.6 Símbolos de parentesco y notación genealógica de tipo de pariente (Nota: Se utilizan las siglas de las palabras en inglés).



Una familia nuclear almuerza en Bull Harbour, Columbia Británica, Canadá. El relativo aislamiento de la familia nuclear de otros grupos de parentesco en naciones modernas refleja la movilidad geográfica dentro de una economía industrial debido a la venta de mano de obra por dinero.

cuadrado gris marcado "ego" identifica a la persona cuyo cálculo de parentesco se examina.

Tipos genealógicos de parentesco y términos para parientes

En este punto, es posible distinguir entre *términos para parientes* (las palabras con que se nombran a diferentes parientes en una lengua particular) y *tipos genealógicos de parentesco*. Los tipos genealógicos de parentesco se designan con las letras y símbolos mostrados en la figura 10.6. El *tipo genealógico de parentesco* se refiere a una relación genealógica real (por ejemplo, hermano del padre), en oposición a un término para pariente (por ejemplo, *tío*).

Los términos para parientes reflejan la construcción social del parentesco en una cultura dada. Un término para pariente puede agrupar (y con frecuencia lo hace) muchas relaciones genealógicas. En inglés, por ejemplo, se usa *father* principalmente para un tipo de pariente: el padre genealógico. Sin embargo, *father* puede extenderse a un padre adoptivo o padrastro, e incluso a un sacerdote. *Grandfather* incluye tanto al padre de la madre como al padre del padre. También en lengua inglesa, el término *cousin* (primo) reúne muchos tipos de parientes. Incluso el más específico *first cousin* incluye al hijo del hermano de la madre (MBS, por sus siglas en inglés, como todas las que a continuación aparecen), a la hija del hermano de la madre (MBD), al hijo de la hermana de la madre (MZS), a la hija de la hermana de la madre (MZD), al hijo del hermano del padre (FBS), a la hija del hermano del padre (FBD), al hijo de la hermana del padre (FZS) y a la hija de la hermana del padre (FZD). Por tanto, *first cousin* agrupa al menos ocho tipos genealógicos de parentesco.

La palabra inglesa *uncle* abarca hermanos de la madre y del padre, y *aunt* incluye a las hermanas de la madre y del padre. También se usan *uncle* y *aunt* para nombrar a las esposas de las tías y tíos "de sangre". El mismo término se emplea para el hermano de la madre y el hermano del padre, porque se les percibe como el mismo tipo de pariente. Al llamarlos *uncles*, se distingue entre ellos y otro tipo de pariente, F, a quien se la llama *father*, *dad* o *pop*. Sin embargo, en muchas sociedades, es común llamar a un padre y al hermano de un padre con el mismo término. Más adelante se verá por qué.

En Estados Unidos y Canadá, la familia nuclear sigue siendo el grupo más relevante basado en el parentesco. Esto es cierto a pesar de una creciente incidencia de padres solteros, divorcio y segundas nupcias. El relativo aislamiento de la familia nuclear de otros grupos de parentesco en las naciones modernas refleja la movilidad geográfica dentro de una economía industrial debido a la venta de mano de obra por dinero.

Es razonable para los estadounidenses distinguir entre parientes que pertenecen a sus familias nucleares y aquellos que no. Es más probable crecer con los padres que con tías y tíos. Uno tiende a ver a sus padres con más frecuencia que a estos últimos, quienes pueden vivir en diferentes ciudades y estados. Con frecuencia se hereda de los padres, y los primos tienen derecho prioritario a heredar de nuestras tías y tíos. Si el matrimonio es estable, a los hijos se les ve diariamente en tanto permanezcan en casa. Son los herederos. Uno se siente más cercano a ellos que a las sobrinas y sobrinos.

El cálculo del parentesco estadounidense y la terminología para parientes refleja tales características sociales. Por ende, el término *tío* distingue entre los tipos de pariente que son hermanos de la madre y del padre, por un lado; y el tipo de parientes paternos, en el otro. Sin embargo, este término también agrupa tipos de parientes. Se usa el mismo término para el hermano de la madre y el del padre, dos tipos de parientes diferentes. Esto se hace porque el cálculo del parentesco estadounidense es **bilateral**, y se traza igualmente a través de hombres y mujeres, por ejemplo, padre y madre. Ambos tipos de tío son hermanos de uno de los padres. Se piensa en ambos como casi el mismo tipo de pariente.

cálculo de parentesco bilateral
Lazos de parentesco calculados igualmente a través de hombres y mujeres.

"No", puede objetar el lector, "yo estoy más cercano al hermano de mi madre que al hermano de mi padre". Puede ser. Sin embargo, en una muestra representativa de estudiantes estadounidenses, se encontraría una división, con algunos que favorecen un lado y algunos que favorecen el otro. En realidad se esperaría un poco de *sesgo matrilateral*, una preferencia por los parientes del lado materno. Esto ocurre por muchas razones. Cuando los niños contemporáneos se crían por sólo un padre, es mucho más probable que sea la madre que el padre. Además, incluso con matrimonios intactos, la esposa tiende a jugar un papel más activo en la administración de los asuntos familiares, que incluyen visitas, reuniones, días feriados y relaciones con la familia extensa, que el padre. Esto tendería a reforzar su red de parientes sobre la de él y por tanto favorecer el sesgo matrilateral.

Parentesco bilateral significa que las personas tienden a percibir los vínculos de parentesco a través de hombres y mujeres como similares o equivalentes. Esta bilateralidad se expresa en la interacción a través de vivir con o cerca de, y derechos para heredar de los parientes. Por lo general no se hereda de tíos, pero si sucede, hay casi tantas posibilidades de que se heredará del hermano del padre como del de la madre. Usualmente no vivimos con una tía, pero si lo hacemos, las probabilidades son casi iguales de que se vivirá con la hermana del padre que con la de la madre.

TERMINOLOGÍA DEL PARENTESCO

Las personas perciben y definen las relaciones de parentesco de modo diferente en culturas distintas. En cualquier cultura, la terminología del parentesco es un sistema de clasificación, una taxonomía o tipología. Es una *taxonomía nativa*, que han desarrollado durante generaciones las personas que viven en una sociedad particular. Un sistema de clasificación nativo se basa en cómo la gente percibe similitudes y diferencias en las cosas a clasificar.

Sin embargo, los antropólogos descubrieron que existe un número limitado de patrones en los que la gente clasifica a sus parientes. Personas que hablan lenguas muy diversas pueden usar exactamente el mismo sistema de terminología de parentesco. Esta sección examina las cuatro principales formas de clasificar el parentesco con respecto a los padres: lineal, de fusión bifurcada, generacional y bifurcada colateral. También se consideran los correlatos sociales de dichos sistemas de clasificación. (Note que cada uno de los sistemas aquí descritos se aplica a la generación parental. También existen diferencias en la terminología de parientes en la generación de ego. Dichos sistemas involucran la clasificación de hermanos y primos. Existen seis de tales sistemas, llamados terminología de primo esquimal, iroqués, hawaiano, crow, omaha y sudanés, en honor a las sociedades que tradicionalmente los usan. Puede ver sus diagramas y discusiones en los siguientes sitios en línea: http://anthro.palomar.edu/kinship/kinship_5.htm; http://anthro.palomar.edu/kinship/kinship_6.htm; http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/kinterms/termsys.html.)

Para cada sistema de terminología de parentesco, como las terminologías lineal, de fusión bifurcada y generacional, se ofrecerá una **explicación funcional**. Las explicaciones funcionales tratan de relacionar costumbres particulares (como el uso de términos para parientes) con otras características de una sociedad, como las reglas de ascendencia y la residencia posmatrimonial. Ciertos aspectos de una cultura son *funciones* de otras. Esto es: son variables correlacionadas, de modo que, cuando una de ellas cambia, las otras inevitablemente también lo harán. Para

explicación funcional
Explicación basada en la correlación o en la coexistencia de variables sociales.



valorar el quehacer
ANTROPOLÓGICO

¿Cuándo son mejores dos padres que uno? Cuando la mujer está a cargo

Como la raza, el parentesco es una construcción social. Las culturas desarrollan sus propias explicaciones para los procesos biológicos, incluido el papel de la inseminación en la creación y el desarrollo de un embrión humano. Las personas con conocimientos científicos saben que la fertilización de un óvulo por un espermatozoide es responsable de la concepción. Pero otras culturas, incluidos los barí y sus vecinos, sostienen diferentes visiones acerca de la procreación. En algunas sociedades se cree que espíritus, en lugar de hombres, colocan a los bebés en los úteros de las mujeres. En otras se piensa que un feto debe nutrirse por inseminación continua durante el embarazo.

Existen culturas, incluida la barí y otras descritas aquí, en las que las personas creen que múltiples hombres pueden crear el mismo feto. Cuando nace un bebé, la madre barí menciona a los padres que reconoce como tales, y ellos la ayudan a criar al niño. En Estados Unidos, tener dos padres puede resultar de un divorcio, segundas nupcias, padrastro/madrastra, o una unión del mismo sexo. En las sociedades que se relatan aquí, la paternidad múltiple (divisible) es un hecho social común y benéfico.

[Entre] el pueblo barí de Venezuela... la paternidad múltiple es la norma... En tales sociedades, los hijos con más de un padre oficial tienen más probabilidades de sobrevivir a la adultez que aquellos con sólo un padre... Los hallazgos... fueron publicados en un libro, *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America* [Beckerman y Valentine, 2002], que cuestiona teorías aceptadas acerca de la organización social, el equilibrio de poder entre los sexos y la evolución humana.

[El libro]... se apoya en más de dos décadas de trabajo de campo entre tribus sudamericanas. El tema central... es el concepto de paternidad múltiple, la extendida creencia de que la fertilización no es un evento de una sola vez y que más de un padre puede contribuir al desarrollo del embrión...



Los barí de Venezuela creen que un hijo puede tener múltiples padres.

Los autores descubrieron una fuerte correlación entre el estatus de las mujeres en la

ciertas terminologías, los correlatos sociales son muy claros.

Los términos de parentesco proporcionan información útil acerca de patrones sociales. Si dos parientes se designan mediante el mismo término, puede suponerse que se perciben como que comparten atributos socialmente significativos. Muchos factores influyen en la forma como las personas interactúan, perciben y clasifican a los parientes. Por ejemplo, ¿ciertos tipos de parientes usualmente viven juntos o separados? ¿Qué tan separados? ¿Qué beneficios derivan unos de otros, y cuáles son sus obligaciones? ¿Son miembros del mismo grupo de ascendencia o de diferentes? Con tales preguntas en mente, examine los sistemas de terminología de parentesco.

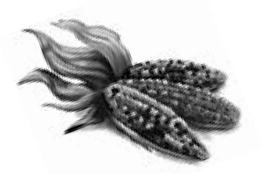
terminología de parentesco lineal
Cuatro términos para parientes parentales: M, F, FB = MB y MZ = FZ.

parientes lineales
Ancestros y descendientes directos de ego.

Terminología lineal

El sistema de clasificación de parentesco usado en Occidente se conoce como *sistema lineal* (figura 10.7). El número 3 y el color negro representan el término *tío*, que se aplica tanto a hermanos del padre como de la madre. La **terminología de parentesco lineal** se encuentra en sociedades como las de Estados Unidos y Canadá, en las que la familia nuclear es el grupo más importante basado en parentesco.

La terminología de parentesco lineal no tiene absolutamente nada que ver con los linajes, que se encuentran en contextos sociales muy diferentes. (¿Cuáles son esos contextos?) La termi-





sociedad y los beneficios de la paternidad múltiple... Entre los barí, el 80% de los niños con dos o más padres oficiales sobreviven hasta la adultez, en comparación con el 64% con un padre. Esto contrasta con las culturas dominadas por varones como la vecina Curripaco, donde los hijos de paternidad dudosa son relegados y frecuentemente mueren jóvenes.

Para explicar el significado de tal descubrimiento, Paul Valentine apunta: "La visión convencional de la negociación hombre-mujer es que un hombre proporcionará alimento y cobijo a una mujer y sus hijos si puede asegurarse de que los hijos biológicamente son suyos. Nuestra investigación cambia por completo esta visión... En las sociedades donde las mujeres controlan los matrimonios y otros aspectos de la vida social, tanto hombres como mujeres tienen múltiples compañeros y dividen las responsabilidad de la crianza infantil." Desde luego, es científicamente imposible tener más de un padre biológico, pero los aborígenes de Sudamérica, África y Australasia [Australia y Asia] creen que se requiere más de un acto de copulación para hacer un bebé. En algunas de muchas sociedades, casi todos los niños tienen múltiples padres. En otras, aunque se acepta la paternidad dividida, socialmente el niño sólo tiene un padre. Sin embargo, en medio se encuentran grupos donde algunos niños tienen múltiples padres y otros no. En este caso, se puede hacer una comparación para evaluar cómo tener más de un padre beneficia al niño; estudios generacionales muestran que los hijos se benefician de este cuidado adicional.

Cuando entre los barí nace un niño, la madre anuncia públicamente los nombres del hombre o más varones que ella cree son los padres, quienes, si aceptan la paternidad, se espera proporcionen cuidado a la madre y al hijo... "En las pequeñas sociedades igualitarias, los intereses de las mujeres se satisfacen mejor si la elección de compañero es una decisión femenina no vinculante; si existe una red de múltiples mujeres para ayudar o sustituir a una mujer en sus responsabilidades maternas; si múltiples hombres apoyan a una mujer y a sus hijos, y si una mujer está protegida de los efectos de los celos sexuales masculinos".

En las culturas donde las mujeres eligen a sus compañeros, éstas mantienen gran libertad sexual y se acepta la paternidad múltiple; las mujeres claramente tienen ventaja. En las sociedades estilo victoriano, donde la actividad sexual de las mujeres es controlada por los hombres, el matrimonio es exclusivo y los celos sexuales masculinos son una amenaza constante; los hombres entonces mantienen la ventaja. En medio hay un amplio rango de combinaciones y opciones, todas representadas en las diversas culturas sudamericanas...

Robert Carneiro, curador en el American Museum of Natural History, dice: "rara vez un libro abre una puerta y nos da una sorprendente nueva visión. Desde hace mucho se sabía que... personas alrededor del mundo creían que un acto de cópula sexual no es suficiente para que nazca un niño. Ahora, por primera vez, tenemos un volumen que aborda las consecuencias y ramificaciones de esta creencia, y lo hace con detalle exhaustivo y fascinante".

FUENTE: Patrick Wilson, "When Are Two Dads Better Than One? When the Women Are in Charge", http://alphagalileo.org (12 de junio de 2002). Reimpreso con permiso de la University of East London, RU.

nología de parentesco lineal obtiene su nombre del hecho de que distingue parientes lineales de parientes colaterales. ¿Qué significa esto? Un **pariente lineal** es un ancestro o descendiente, cualquiera en línea directa de ascendencia que conduzca hacia y desde ego (figura 10.8). Por tanto, los parientes lineales son los padres, abuelos, bisabuelos y otros ancestros directos de uno. Los parientes lineales también incluyen hijos, nietos y bisnietos. Los **parientes colaterales** son todos los demás parientes. En ellos se incluyen hermanos, sobrinas y sobrinos, tías y tíos, y primos (figura 10.8). Los **afines** son parientes por matrimonio, ya sean de lineales (por ejemplo, esposa del hijo) o de colaterales (esposo de una hermana).

Terminología de fusión bifurcada

La **terminología de parentesco de fusión bifurcada** (figura 10.9) *bifurca*, o divide, el lado materno y el paterno. Pero también *fusiona* descendientes del mismo sexo de cada padre. Por tanto, la madre y la hermana de la madre se fusionan bajo el mismo término (1), mientras el padre y el hermano del padre también tienen un término común (2). Existen términos diferentes para hermano de la madre (3) y hermana del padre (4).

Las personas usan este sistema en sociedades con reglas de ascendencia unilineales (patrilineal y matrilineal) y reglas de residencia posmatrimoniales unilocales (patrilocal y matrilocal).

parientes colaterales
Parientes fuera de la línea directa de ego, por ejemplo, B, Z, FB, MZ.

afines
Parientes por matrimonio.

terminología de parentesco de fusión bifurcada
Cuatro términos para parientes parentales: M = MZ; F = FB; MB y FZ, cada uno es independiente.

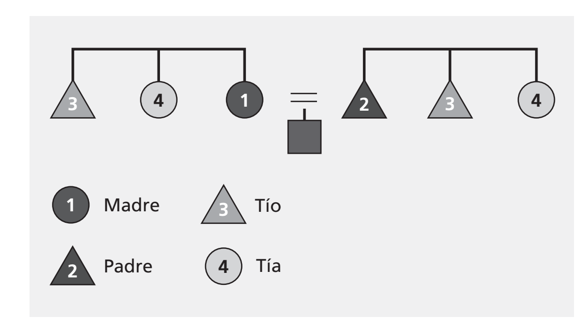


FIGURA 10.7 Terminología de parentesco lineal.

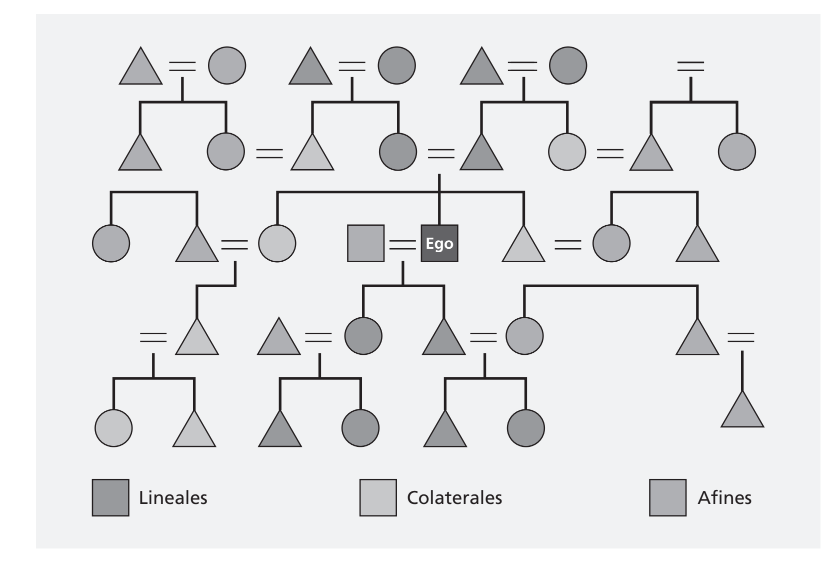


FIGURA 10.8 Distinciones entre lineales, colaterales y afines, según percibe ego.

terminología de parentesco generacional
Sólo dos términos de parientes parentales.

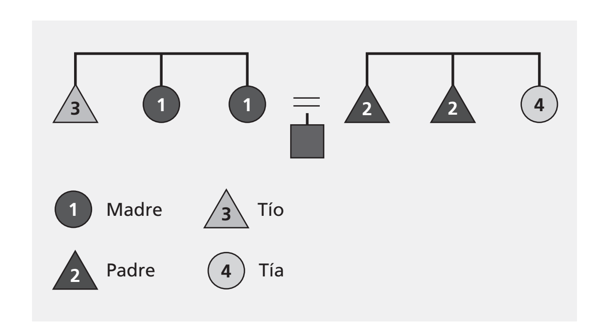


FIGURA 10.9 Terminología de parentesco de fusión bifurcada.

Cuando la sociedad es unilineal y unilocal, la lógica de la terminología de fusión bifurcada es bastante clara. En una sociedad patrilineal, por ejemplo, el padre y el hermano del padre pertenecen al mismo grupo de ascendencia, género y generación. Dado que las sociedades patrilineales por lo general tienen residencia patrilocal, el padre y su hermano viven en el mismo grupo local. Puesto que comparten tantos atributos que son socialmente relevantes, ego los considera como equivalentes sociales y los llama por el mismo término de parentesco: 2. Sin embargo, el hermano de la madre pertenece a un grupo de ascendencia diferente, vive en otra parte y tiene un término de pariente diferente: 3.

¿Y qué hay de la madre y de la hermana de la madre en una sociedad patrilineal? Pertenecen al mismo grupo de ascendencia, el mismo género y la misma generación. Con frecuencia se casan con hombres del mismo poblado y van a vivir ahí. Dichas similitudes sociales ayudan a explicar el uso del mismo término, 1, para ambos.

Similares observaciones se aplican a las sociedades matrilineales. Considere una sociedad con dos clanes matrilineales, los cuervos y los lobos. Ego es miembro del clan de su madre, el clan cuervo. El padre de ego es miembro del clan lobo. Su madre y su hermana son mujeres cuervo de la misma generación. Si hay residencia matrilocal, como frecuentemente se verifica en sociedades matrilineales, vivirán en la misma villa. Puesto que son tan similares socialmente, ego las llama por el mismo término de parentesco: 1.

Sin embargo, la hermana del padre pertenece a un grupo diferente, los lobos; vive en cualquier parte, y tiene un término de pariente diferente: 4. El padre y el hermano del padre de ego son hombres lobo de la misma generación. Si se casan con mujeres del mismo clan y viven en la misma villa, esto crea similitudes adicionales que refuerzan este uso.

Terminología generacional

Como la terminología de parentesco de fusión bifurcada, la **terminología de parentesco generacional** usa la misma palabra para nombrar a los padres y sus hermanos, pero la unión es más completa (figura 10.10). Con la terminología generacional sólo existen dos vocablos para la *generación* parental. Se les puede traducir como "padre" y "madre", pero traducciones más precisas serían "miembro masculino de la generación parental" y "miembro femenino de la generación parental".

La terminología de parentesco generacional no distingue entre los lados materno y paterno. No bifurca, pero ciertamente sí fusiona. Usa sólo un término para padre, hermano del padre y hermano de la madre. En una sociedad unilineal, estos tres tipos de pariente nunca pertenecerían al mismo grupo de ascendencia. La terminología de parentesco generacional también usa un solo término para madre, hermana de la madre y hermana del padre. Tampoco, en una sociedad unilineal, estos tres serían miembros del mismo grupo.

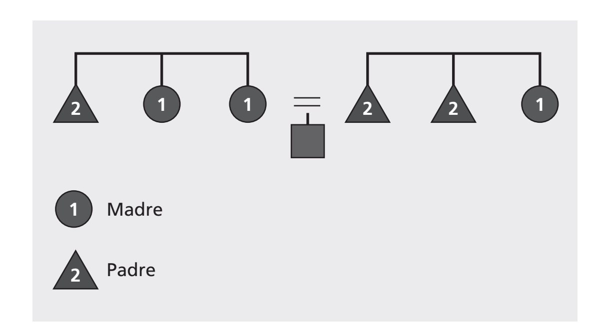


FIGURA 10.10 Terminología de parentesco generacional.

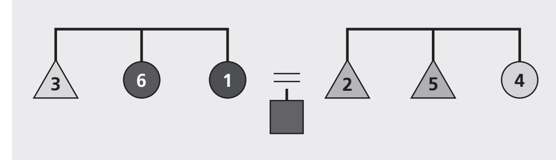


FIGURA 10.11 Terminología de parentesco colateral bifurcada.

No obstante, la terminología generacional sugiere cercanía entre ego y sus tías y tíos, mucha más cercanía de la que existe entre los estadounidenses y estos tipos de parientes. ¿Usted llamaría a su tío "pa" y a su tía "ma"? Uno espera encontrar terminología generacional en culturas en las que el parentesco es mucho más importante de lo que es en la cultura occidental, pero en las que no hay distinción rígida entre el lado paterno y el lado materno.

Entonces, es lógico que la terminología de parentesco generacional sea típica de sociedades con ascendencia ambilineal. En tales contextos, la membresía al grupo de ascendencia no es automática. Las personas pueden elegir el grupo al cual se unirán, cambiar su membresía de grupo de ascendencia o pertenecer a dos o más grupos de ascendencia de manera simultánea. La terminología generacional encaja en tales condiciones. El uso de términos íntimos para parientes señala que las personas mantienen relaciones personales cercanas con todos sus parientes de la generación parental. Las personas muestran comportamiento similar hacia sus tías, tíos y padres. Algún día tendrán que elegir un grupo de ascendencia al cual unirse. Más aún, en las sociedades ambilineales, la residencia posmatrimonial usualmente es ambilocal. Esto significa que la pareja casada puede vivir con el grupo del esposo o con el de la esposa.

Significativamente, la terminología generacional también caracteriza a ciertas bandas forrajeras, incluidos los grupos san del Kalahari y muchas sociedades nativas de Norteamérica. El uso de dicha terminología refleja ciertas similitudes entre bandas forrajeras y grupos de ascendencia ambilineal. En ambas sociedades, las personas tienen una opción acerca de la afiliación a su grupo de parentesco. Los forrajeros siempre viven con parientes, pero con frecuencia cambian de afiliación de banda y por tanto pueden ser miembros de muchas bandas diferentes durante sus vidas. Tal como en las sociedades productoras de alimentos con ascendencia ambilineal, la terminología generacional entre forrajeros ayuda a mantener relaciones personales cercanas con muchos parientes de la generación parental a quienes eventualmente ego puede usar como punto de entrada en grupos diferentes. La recapitulación 10.1 menciona los tipos de grupos de parientes, la regla de residencia posmatrimonial y la economía asociada con los cuatro tipos de terminología de parentesco.

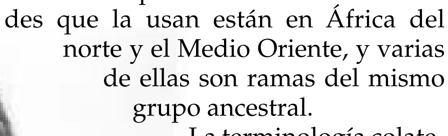
Terminología bifurcada colateral

De los cuatro sistemas de clasificación de parentesco, la **terminología de parentesco bifurcada colateral** es la más específica. Tiene términos distintos para cada uno de los seis tipos de parientes de la generación parental (figura 10.11).

terminología de parentesco bifurcada colateral
Seis términos separados para parientes parentales.

RECAPITULACIÓN 10.1 Los cuatro sistemas de terminología de parentesco, con sus correlatos sociales y económicos

TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO	GRUPO DE PARIENTES	REGLA DE RESIDENCIA	ECONOMÍA
Lineal	Familia nuclear	Neolocal	Industrialismo, recolección
De fusión bifurcada	Grupo de ascendencia unilineal: patrilineal o matrilineal	Unilocal: patrilocal o matrilocal	Horticultura, pastoreo, agricultura
Generacional	Grupo de ascendencia ambilineal, banda	Ambilocal	Agricultura, horticultura, forrajeo
Bifurcada colateral	Varía	Varía	Varía



La terminología bifurcada colateral no es tan común como los otros tipos. Muchas de las sociedades que la usan están en África del norte y el Medio Oriente, y varias de ellas son ramas del mismo grupo ancestral.

La terminología colateral bifurcada también puede usarse cuando un hijo tiene padres con diferentes antecedentes étnicos y usa términos para tías y tíos derivados de diferentes lenguas. Por ende, si su madre es latina y su padre anglo, puede llamar a sus tías y tíos por parte materna como "tía" y "tío", mientras que a los del lado paterno los llamaría "aunt" y "uncle". Y su madre y padre pueden ser "ma" y "pop". Ésta es una forma moderna de terminología de parentesco colateral bifurcada.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. En las sociedades no industriales, el parentesco, la ascendencia y el matrimonio organizan la vida social y política. Al estudiar el parentesco se debe distinguir entre grupos de parentesco, cuya composición y actividades pueden ser observadas, y el cálculo del parentesco, que se refiere a cómo las personas identifican y designan a sus parientes.

2. Un grupo de parentesco muy difundido es la familia nuclear, que consiste de una pareja casada y sus hijos. Existen alternativas funcionales a la familia nuclear. Esto es: otros grupos pueden asumir funciones usualmente asociadas con la familia nuclear. Las familias nucleares tienden a ser especialmente importantes en las sociedades forrajeras y las industriales. Entre los granjeros y pastores, otros tipos de grupos de parentesco con frecuencia sustituyen a la familia nuclear.

3. En Estados Unidos contemporáneo, la familia nuclear es el grupo de parentesco característico para la clase media. Los hogares ampliados y los que se comparten con los parientes de la familia extensa se presentan con más frecuencia entre los pobres, que pueden poner en un fondo común todos sus recursos para paliar la pobreza. Sin embargo, en la actualidad, incluso en la clase media estadounidense, los hogares de la familia nuclear disminuyen conforme aumentan los hogares de una sola persona y otros arreglos domésticos.

4. El grupo de ascendencia es un grupo de parentesco básico entre los productores de alimentos no industriales (granjeros y pastores). A diferencia de las familias, los grupos de ascendencia son a perpetuidad, pues duran por generaciones. Los miembros de un grupo de ascendencia comparten y administran un terreno común: tierra, animales y otros recursos. Existen muchos tipos de grupos de ascendencia. Los linajes se basan en ascendencia demostrada; los clanes, en ascendencia estipulada. Las reglas de ascendencia pueden ser unilineales o ambilineales. La ascendencia unilineal (patrilineal y matrilineal) se asocia con la residencia posmatrimonial unilocal (respectivamente, patrilocal y matrilocal). En las sociedades matrilineales, de manera especial, las obligaciones hacia el grupo de ascendencia y hacia la familia de procreación pueden entrar en conflicto.

5. Una terminología de parentesco es una clasificación de parientes con base en diferencias y similitudes percibidas. La investigación comparativa ha revelado un número limitado de formas para clasificar parientes. Puesto que existen correlaciones entre terminología de parentesco y otras prácticas sociales, con frecuencia puede predecirse la terminología del parentesco a partir de otros aspectos de la cultura. Las cuatro terminologías de parentesco básicas para la generación parental son lineal, de fusión bifurcada, generacional y bifurcada colateral. Muchas sociedades forrajeras e industriales usan terminología lineal, que se asocia con la organización en familia nuclear. Las culturas con residencia unilocal y ascendencia unilineal tienden a emplear terminología de fusión bifurcada. La terminología generacional se correlaciona con ascendencia ambilineal y residencia ambilocal.

Términos clave

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. ¿Por qué se hace un énfasis especial en la familia nuclear en muchas naciones modernas? Porque:
   a) la familia nuclear es el arreglo familiar más común en las sociedades industrializadas.
   b) el aislamiento de la familia extensa surge a partir de la movilidad geográfica que es característica de muchas sociedades industrializadas.
   c) la modernidad se asocia con hogares más pequeños y más exclusivos, especialmente entre los pobres urbanos.
   d) mayores ingresos han posibilitado que la mayoría de los adultos logren el ideal cultural estadounidense de una familia nuclear.
   e) la familia nuclear es la forma más desarrollada de arreglo doméstico.

2. La familia nuclear es el grupo de parentesco más común, ¿en qué tipos de sociedades?
   a) Sociedades tribales y cacicazgos.
   b) Ambilineal y colateral.
   c) Linajes y clanes.
   d) Clase media industrial y bandas forrajeras.
   e) Patrilocal y matrilocal.

3. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de la familia nuclear *no* es verdadero?
   a) La familia nuclear es un universal cultural.
   b) En 2007 en Estados Unidos, las familias nucleares representaban sólo el 22.5% de los hogares.
   c) Una familia de orientación puede ser una familia nuclear.
   d) Una familia de procreación puede ser una familia nuclear.
   e) La mayoría de las personas pertenecen al menos a dos familias nucleares durante su vida.

4. En el análisis del parentesco, ¿qué indica la clasificación de los grupos de ascendencia como linajes y como clanes?
   a) Un linaje usa ascendencia demostrada, mientras que un clan ocupa ascendencia estipulada.
   b) La ascendencia siempre se adquiere.
   c) La manera en la que los individuos definen y piensan sus relaciones de ascendencia es culturalmente universal.
   d) Sólo en los linajes los miembros descienden de un ancestro apical.
   e) A los miembros de linajes no les gusta apoyarse en su memoria para saber quiénes son sus ancestros.

5. Como la raza, el parentesco es una construcción cultural. Esto significa que:
   a) el sistema educativo fracasa en educar a las personas acerca de las relaciones humanas reales con base biológica.
   b) como la raza, el parentesco es una ficción, sin consecuencia social real.
   c) es un fenómeno separado de otros aspectos reales de la sociedad, como la economía y la política.
   d) los estudios de parentesco dicen poco acerca de las experiencias reales de las personas.
   e) las personas perciben y definen las relaciones de parentesco de manera diferente en distintas culturas, aunque los antropólogos descubrieron un número limitado de patrones en los que las personas clasifican a sus parientes.

6. Los antropólogos se interesan en el cálculo del parentesco:
   a) Sólo si tiene alguna consecuencia en el cambio demográfico durante un periodo de diez años.
   b) La forma en que las personas evalúan el trabajo de los antropólogos.
   c) Y luego hacen su mejor esfuerzo por imponer su perspectiva etic sobre las visiones emic de las personas.

d) La forma como las personas aplican principios matemáticos para determinar grados de relación con los ancestros de los humanos anatómicamente modernos.
e) El sistema mediante el cual las personas en una sociedad llevan la cuenta de las relaciones de parentesco.

7. En cualquier cultura, la terminología de parentesco es un sistema de clasificación, una taxonomía o tipología. De manera más general, un sistema taxonómico:
   a) sólo es preciso cuando se basa en la ciencia occidental.
   b) se basa en cómo las personas perciben similitudes y diferencias en las cosas a clasificar.
   c) sólo tiene sentido para quienes la estudian durante años.
   d) por lo general cambia con cada generación.
   e) se aplica mejor para cosas no vivas.
8. ¿Cuál es otro nombre para los "parientes políticos" de una persona?
   a) Familia de orientación.
   b) Parientes de fusión.
   c) Afines.
   d) Colaterales.
   e) Lineales.
9. En este capítulo se ha ofrecido una explicación funcional para varios sistemas de terminología de parentesco. ¿Qué sugiere una explicación funcional acerca de un sistema de terminología de parentesco?
   a) La terminología de parentesco sólo se convierte en un sistema cuando *funciona* de manera adecuada.
   b) Ciertos términos de parentesco son lo que *causan* determinados patrones de comportamiento.
   c) Una explicación funcional *predice* con precisión qué tipos de terminología de parentesco se desarrollarán en generaciones futuras, si se recolectan suficientes datos acerca del sistema.
   d) Una explicación funcional trata de *correlacionar* costumbres particulares (en este caso, términos de parentesco) con otras características de la sociedad.
   e) Una explicación funcional *distingue* tipos genealógicos de parentesco con términos para parientes.
10. En una terminología de parentesco de fusión bifurcada, ¿cuál de los siguientes pares se llamaría con el mismo término?
   a) MZ y MB.
   b) M y MZ.
   c) MF y FF.
   d) M y F.
   e) MB y FB.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. La familia de _______________ es el nombre de la familia en la que se cría un niño, mientras que la familia de _________________ es el nombre de la familia establecida cuando uno se casa y tiene hijos.
2. La _________________ se refiere al patrón de residencia posmatrimonial en el que se espera que la pareja casada establezca su propio hogar.
3. Un ____________ se refiere a un grupo de ascendencia unilineal cuyos miembros demuestran su ascendencia común de un ancestro apical.
4. En el cálculo de parentesco __________________ los lazos de parentesco se trazan igualmente a través de hombres y mujeres.
5. En una terminología de parentesco de fusión bifurcada, se fusionan los parientes ___________ y _________________.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Por qué el parentesco es tan importante para los antropólogos? ¿Cómo el estudio de éste puede resultar útil para la investigación en campos de la antropología distintos al cultural?
2. Mencione algunos de los ejemplos de arreglos alternativos a la familia nuclear que se consideraron en este capítulo. ¿Cuál puede ser el impacto de las nuevas tecnologías reproductivas (y cada vez más accesibles) sobre los arreglos domésticos?
3. Aunque la familia nuclear sigue siendo el ideal cultural para muchos estadounidenses, existen otros arreglos domésticos que superan a los hogares estadounidenses "tradicionales" en una proporción de cuatro a uno. ¿Cuáles son algunas razones para esto? ¿Cree que tal tendencia es buena o mala? ¿Por qué?

4. ¿A qué tipo de familia o familias pertenece usted? ¿Ha pertenecido a otro tipo de familia? Compare la terminología que usa para el parentesco con los cuatro sistemas de clasificación que se discutieron en este capítulo.
5. Las culturas con residencia unilocal y ascendencia unilineal suelen tener terminología de fusión bifurcada, mientras que la ascendencia ambilineal y la residencia ambilocal se correlacionan con la terminología generacional. ¿Por qué esto tiene sentido? ¿Cuáles son algunos ejemplos de cada caso?

Opción múltiple: 1. *b*); 2. *d*); 3. *a*); 4. *a*); 5. *e*); 6. *e*); 7. *b*); 8. *c*); 9. *d*); 10. *b*). **Llene el espacio:** 1. orientación, procreación; 2. neolocalidad; 3. linaje; 4. bilateral; 5. lineal, colateral

Lecturas adicionales sugeridas

Carsten, J.
2004 *After Kinship.* Nueva York: Cambridge University Press. Replanteamiento de los enfoques antropológicos sobre el parentesco para el mundo moderno.

Hansen, K. V.
2005 *Not-So-Nuclear Families: Class, Gender, and Networks of Care.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. Redes de apoyo basadas en la clase, el género y el parentesco.

Parkin, R., and L. Stone, eds.
2004 *Kinship and Family: An Anthropological Reader.* Malden, MA: Información actualizada para el lector.

Stacey, J.
1998 *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America.* Berkeley: University of California Press. Vida familiar contemporánea en Estados Unidos, con base en el trabajo de campo en Silicon Valley, California.

Stone, L.
2001 *New Directions in Anthropological Kinship.* Lanham, MD: Rowman y Littlefield. Cómo conciben el parentesco los antropólogos contemporáneos.

Willie, C. V., and R. J. Reddick
2009 *A New Look at Black Families*, 6a. ed. Lanham, MA: Rowman y Littlefield. Experiencia familiar en relación con el estatus socioeconómico, presentado mediante estudios de caso.

- ¿Cómo se define y regula el matrimonio, y qué derechos otorga?
- ¿Qué papel juega el matrimonio en la creación y el mantenimiento de alianzas grupales?
- ¿Qué formas de matrimonio existen transculturalmente, y cuáles son sus correlatos sociales?



Parte de una ceremonia de boda en Khartoum, Sudán. En la noche de las mujeres, se reúnen las amigas, y una anciana unge a la novia con aceite.

Matrimonio

11



la antropología en NUESTRAS VIDAS

De acuerdo con la doctora Joy Browne, comentarista de radio y psicóloga especializada en antropología, el papel de los padres es dar a sus hijos "raíces y alas". Las raíces, dice, son la parte más sencilla. En otras palabras: es más fácil criar un hijo que dejarlo ir. ¿Eso hicieron sus padres con usted? En la actualidad se habla acerca de los "padres helicóptero", es decir, los que flotan sobre sus hijos incluso en edad universitaria, pues a través de llamadas y mensajes a teléfonos celulares y correos electrónicos siguen de cerca a su progenie más que en generaciones anteriores. ¿Usted tiene alguna experiencia con tal patrón?

Puede ser difícil hacer la transición entre la familia que lo crió (la familia de orientación) y la familia que se forma si uno se casa y tiene hijos (la familia de procreación). Actualmente en Estados Unidos, por lo general llevan la delantera en "dejar la casa" mucho antes de casarse. Uno va a la universidad o consigue un empleo que le permite sostenerse, de modo que puede vivir de manera independiente, o con compañeros de cuarto. En las sociedades no industriales, las personas, en especial las mujeres, pueden dejar el hogar abruptamente cuando se casan. Con frecuencia una mujer debe dejar su población natal y a sus propios parientes y mudarse con su esposo y sus familiares. Ésta puede ser una transición en ocasiones desagradable y que provoca importantes cambios en la vida. Muchas mujeres se quejan por sentirse aisladas en el poblado de su esposo, donde pueden ser maltratadas por su cónyuge o sus parientes políticos, incluida la suegra.

En Estados Unidos contemporáneo, aunque comúnmente las mujeres y los hombres no tienen por qué adaptarse a los parientes políticos que viven cerca, los conflictos con ellos no son nada raros. Sólo lea "Dear Abby" o escuche a la doctora Joy Browne (citada anteriormente) durante una semana. Incluso más desafiante resulta aprender a vivir con el cónyuge. El matrimonio siempre plantea conflictos de adaptación y ajuste. Inicialmente la pareja casada es sólo eso, a menos que haya hijos de un matrimonio previo. Si los hay, los conflictos de adaptación involucrarán el ser padrastro/madrastra, y la presencia de un cónyuge anterior, así como la nueva relación marital. En cuanto la pareja tiene sus propios hijos, la ideología de la familia de procreación toma el control. En Estados Unidos cambia la lealtad familiar, pero no por completo, de la familia de origen a la familia que incluye al cónyuge e hijos. Dado el sistema de parentesco bilateral, se mantienen relaciones con los hijos e hijas después de que se casan, y teóricamente los nietos son tan cercanos a un conjunto de abuelos como al otro. En la práctica, los nietos tienden a ubicarse un poco más cerca de la familia de su madre que de la de su padre. ¿Usted puede reflexionar acerca de por qué puede ocurrir esto? ¿Cómo ha sucedido con usted? ¿Es más cercano a sus abuelos paternos o maternos? ¿Y qué hay de sus tíos y tías por ambos lados? ¿Por qué pasa así?

¿QUÉ ES UN MATRIMONIO?

"Amor y matrimonio", "matrimonio y familia": frases cotidianas que muestran cómo vinculamos el amor romántico de dos individuos para casarse así como al matrimonio con la reproducción y la creación de una familia. Pero el matrimonio es una institución con otros roles y funciones significativos, además de la reproducción. De cualquier forma, ¿qué es el matrimonio?

Ninguna definición de matrimonio es suficientemente amplia como para aplicarse con facilidad a todas las sociedades y situaciones. Una definición que comúnmente se cita proviene de *Notes and Queries on Anthropology*:

El matrimonio es una unión entre un hombre y una mujer, de tal modo que los hijos nacidos de la mujer son reconocidos como ascendencia legítima de ambos compañeros. (Royal Anthropological Institute, 1951, p. 111.)

La anterior definición no es universalmente válida por numerosas razones. En muchas sociedades, el matrimonio une a más de dos cónyuges. Aquí se habla de *matrimonios plurales*, como cuando un hombre se casa con dos (o más) mujeres, o una mujer se casa con un grupo de hermanos, un arreglo llamado *poliandria fraterna* que es característica de ciertas culturas himalayas. En la comunidad brasileña de Arebempe, las personas pueden elegir entre varias formas de unión marital. La mayoría de las personas vive por largos periodos en sociedades domésticas con "leyes comunes" que no están legalmente reguladas. Algunas contraen matrimonios civiles, que se autorizan y legalizan por un juez de paz. Incluso otros realizan ceremonias religiosas, de modo que están unidos en "sagrado matrimonio", aunque no legalmente. Y algunos mantienen lazos tanto civiles como religiosos. Las diferentes formas de unión permiten que alguien tenga múltiples cónyuges (por ejemplo, uno consensuado, uno civil, uno religioso) sin divorciarse ninguna vez.

Algunas sociedades reconocen varios tipos de matrimonios del mismo sexo. En Sudán, una mujer nuer puede casarse con otra si su padre sólo tiene hijas, pero no descendientes varones. Puede pedir que su hija se presente como hijo para tomar una esposa. Esta hija se convertirá en el esposo socialmente reconocido de otra mujer (la esposa). La anterior es una relación simbólica y social más que sexual. La "esposa" tiene sexo con un hombre u hombres (a quienes debe aprobar su "esposo" femenino) hasta que se embaraza. El hijo nacido de la esposa se acepta como el descendiente tanto del esposo femenino como de la esposa. Aunque el esposo femenino no es el **progenitor** real, el padre biológico del hijo, ella es su ***pater***, o padre socialmente reconocido. Lo que es importante en este caso nuer es la *paternidad social* más que la *biológica*. Nuevamente se ve cómo el parentesco es una construcción social. Los hijos de la esposa son considerados los descendientes legítimos de su "esposo" femenino, que es biológicamente una mujer, pero socialmente un hombre, y continúa la línea de ascendencia.

INCESTO Y EXOGAMIA

En muchas sociedades no industriales, el mundo social de una persona incluye dos categorías principales: parientes y extraños. Los extraños son enemigos potenciales o reales. El matrimonio es una de las principales formas de convertir extraños en parientes, de crear y mantener alianzas personales y políticas, así como relaciones de afinidad (relaciones *políticas*). La **exogamia**, la práctica de buscar un esposo o esposa fuera del grupo propio, tiene valor adaptativo porque vincula personas en una red social más amplia que los nutre, ayuda y protege en épocas de necesidad.

El **incesto** se refiere a las relaciones sexuales con alguien considerado pariente cercano. Todas las culturas poseen tabúes contra el incesto. Sin embargo, aunque el tabú es un universal cultural, las culturas definen el incesto de manera diferente. Como ilustración, considere algunas implicaciones de la distinción entre dos tipos de primos en primer grado: primos cruzados y primos paralelos (vea Ottenheimer, 1996).

Los hijos de dos hermanos o de dos hermanas son **primos paralelos**. Los hijos de un hermano y una hermana son **primos cruzados**. Los hijos de la hermana de tu madre y los hijos del hermano de tu padre son tus primos paralelos. Los hijos de la hermana de tu padre y los hijos del hermano de tu padre son tus primos cruzados.

progenitor
El padre biológico de un niño.

pater
El padre socialmente reconocido de uno, no necesariamente el progenitor.

exogamia
Matrimonio fuera de un grupo dado.

incesto
Relaciones sexuales prohibidas con un pariente cercano.

primos paralelos
Hijos de dos hermanos o dos hermanas.

primos cruzados
Hijos de un hermano y una hermana.

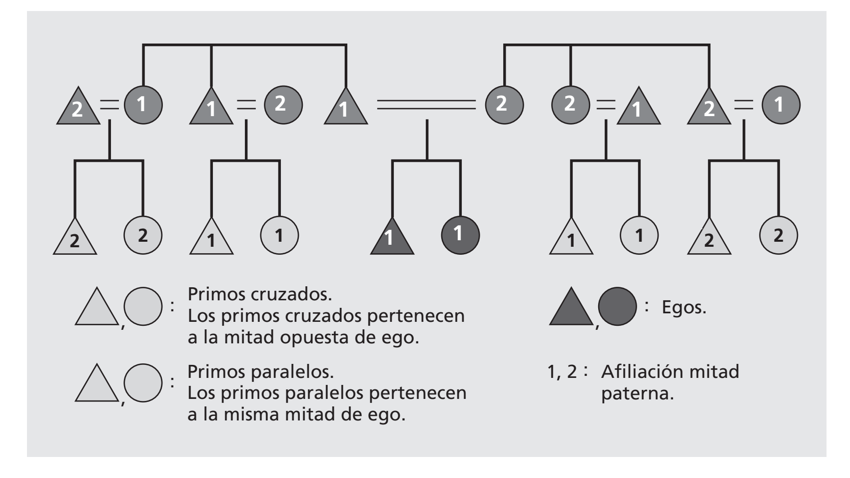


FIGURA 11.1 Primos paralelos y cruzados y organización en mitad patrilineal.

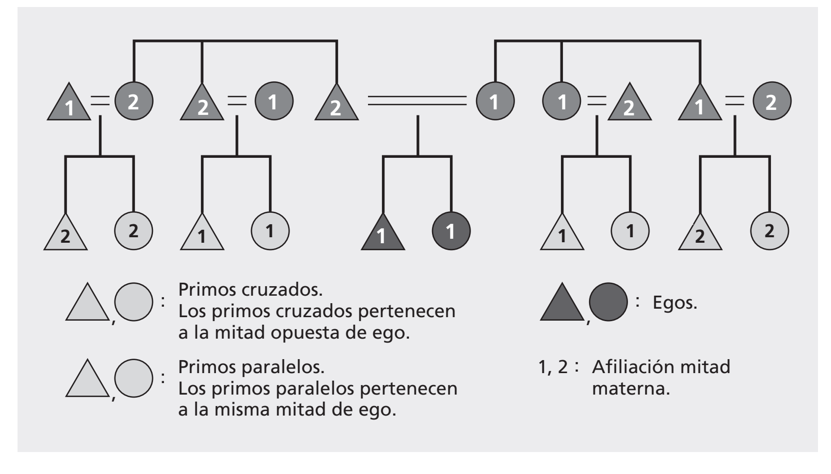


FIGURA 11.2 Organización en mitad matrilineal.



FIGURA 11.3 Ubicación de los lakher.

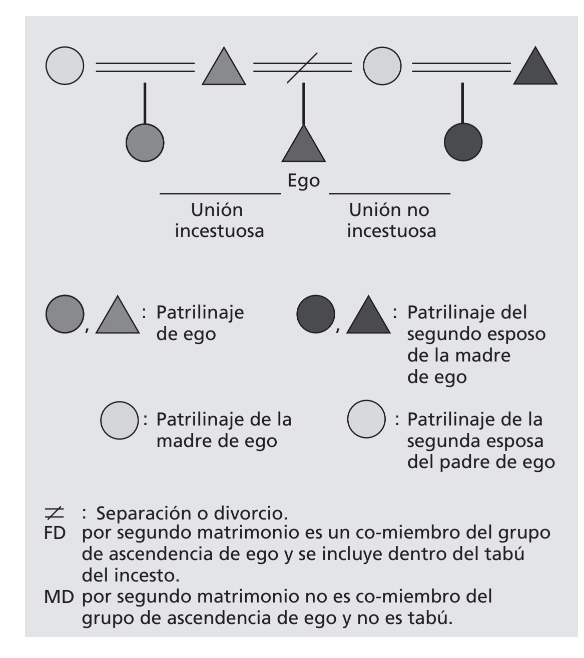


FIGURA 11.4 Identidad de grupo de ascendencia patrilineal e incesto entre los lakher.

El término de parentesco estadounidense *cousin* (primo) no distingue entre primos cruzados y paralelos, pero en muchas sociedades, especialmente en aquellas con ascendencia unilineal, la distinción es esencial. Como ejemplo, considere una comunidad sólo con dos grupos de ascendencia. Esto ejemplifica lo que se conoce como organización *moiety* ("en mitades", del francés *moitié*, que significa "mitad"). La ascendencia bifurca la comunidad de modo que todos pertenecen a una mitad o a la otra. Algunas sociedades tienen mitades patrilineales; otras, matrilineales.

En las figuras 11.1 y 11.2 note que los primos cruzados siempre son miembros de la mitad opuesta y los primos paralelos siempre pertenecen a la mitad propia de ego. Con la ascendencia patrilineal (figura 11.1), las personas toman la afiliación del grupo de ascendencia del padre; en una sociedad matrilineal (figura 11.2) se pliegan a la afiliación de la madre. A partir de estos diagramas puede ver que los hijos de la hermana de su madre (MZC) y los hijos del hermano de su padre (FBC) siempre pertenecen a su grupo. Sus primos cruzados (esto es: FZC y MBC) pertenecen a la otra mitad.

Los primos paralelos pertenecen a la misma generación y al mismo grupo de ascendencia que ego, y son como hermanos y hermanas de ego. Se les llama mediante el mismo término de parentesco que los hermanos y hermanas. Definidos como parientes cercanos, los primos paralelos se convierten en tabú y no pueden ser considerados como compañeros sexuales o matrimoniales; caen dentro del tabú del incesto, pero los primos cruzados no.

En las sociedades con mitades unilineales, los primos cruzados siempre pertenecen al grupo opuesto. El sexo con los primos cruzados no es incestuoso, porque no se consideran parientes. De hecho, en muchas sociedades unilineales las personas deben casarse o con un primo cruzado o con alguien del mismo grupo de ascendencia como un primo cruzado. Una regla de ascendencia unilineal garantiza que el grupo de ascendencia de los primos cruzados nunca es el propio. Con la exogamia moiety, los cónyuges deben pertenecer a diferentes mitades.

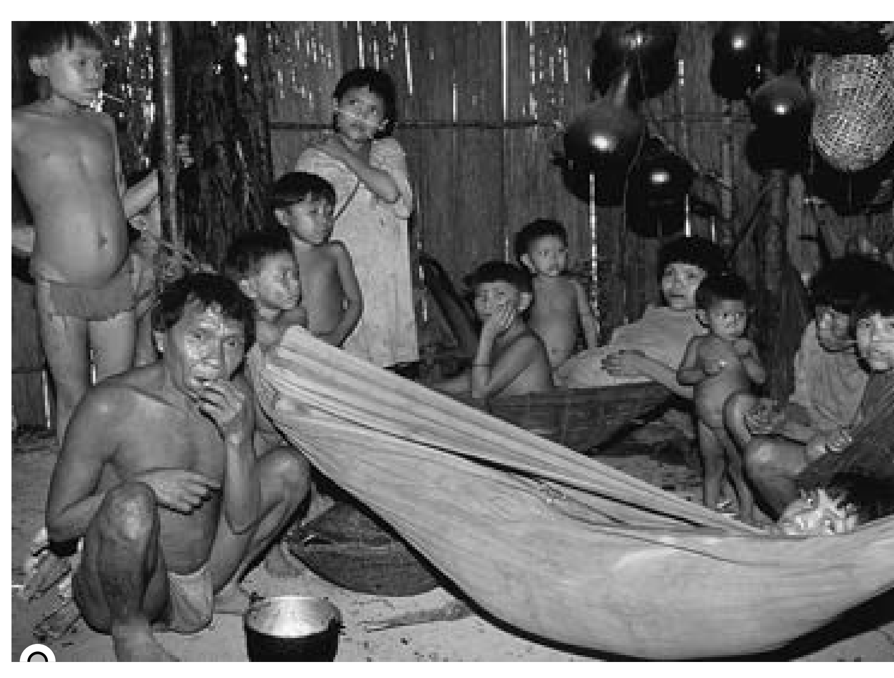
Entre los yanomami de Venezuela y de Brasil (Chagnon, 1997), los niños anticipan el eventual matrimonio con una prima cruzada al llamarla "esposa". Ellos llaman a sus primos cruzados "cuñados". Las niñas yanomami llaman a sus primos cruzados "marido" y a sus primas cruzadas "cuñadas". Entre los yanomami, como en muchas sociedades con ascendencia unilineal, el sexo con primos cruzados es adecuado, pero el sexo con primos paralelos se considera incestuoso.

Una costumbre que es mucho más rara que el matrimonio con primos cruzados también ilustra que las personas definen su parentesco, y por tanto el incesto, de manera diferente en sociedades distintas. Cuando la ascendencia unilineal está muy desarrollada, el padre que no pertenece al grupo de ascendencia de uno no se considera pariente. Por tanto, con la patrilinealidad estricta, la madre no es pariente, sino un tipo de pariente político que se casó con un miembro del grupo de ego: el padre de ego. Con matrilinealidad estricta, el padre no es pariente, porque él pertenece a un grupo de ascendencia diferente.

Los lakher del sureste asiático (figura 11.3) son estrictamente patrilineales (Leach, 1961). Al usar el ego masculino de la figura 11.4, suponga que el padre y la madre de ego se divorcian. Cada uno vuelve a casarse y tiene una hija en un segundo matrimonio. Un lakher siempre pertenece al grupo de su padre, cuyos miembros (los *agnatos* de uno, o parientes paternos) son considerados demasiado cercanos como para casarse con ellos, porque todos son miembros del mismo grupo de ascendencia patrilineal. En consecuencia, ego no puede casarse con la hija del segundo matrimonio de su padre. De la misma manera, en Estados Unidos contemporáneo es ilegal que se casen medios hermanos.

Sin embargo, en contraste con la sociedad occidental, donde todos los medios hermanos son tabú, los lakher permiten que ego se case con la hija de su madre de un padre diferente. Ella no es un pariente prohibido porque pertenece al grupo de ascendencia de su padre en lugar del de ego. Los lakher ilustran claramente que las definiciones de parientes prohibidos, y por tanto de incesto, varían de cultura a cultura.

Es posible extender tales observaciones a sociedades matrilineales estrictas. Si los padres de un hombre se divorcian y su padre vuelve a casarse, ego puede casarse con su media hermana paterna. En contraste, si su madre vuelve a casarse y tiene una hija, la hija se considera hermana de ego, y el sexo entre ellos es tabú. En consecuencia, las culturas tienen diferentes definiciones y expectativas de las relaciones que son biológica o genéticamente equivalentes.



Entre los yanomami de Brasil y Venezuela (en la fotografía), el sexo (y el matrimonio) con primos cruzados es adecuado, pero el sexo con primos paralelos se considera incestuoso. Con ascendencia unilineal, el sexo con primos cruzados no es incestuoso porque éstos nunca pertenecen al grupo de ascendencia de ego.



Descubierto en el valle de los reyes de Egipto, un trono incrustado de oro y plata de la tumba de Tutankamon que ahora se muestra en el Museo Egipcio de El Cairo. El matrimonio entre hermanos se permitía no sólo a la antigua realeza egipcia, sino también a las personas comunes en algunas regiones.

EXPLICANDO EL TABÚ

Aunque es tabú, el incesto ocurre

No existe una explicación simple o universalmente aceptada para el hecho de que todas las culturas prohíben el incesto. ¿Los estudios de primates ofrecen alguna pista? La investigación con primates sí muestra que los machos adolescentes (entre los monos) o las hembras (entre simios) con frecuencia se alejan del grupo en el que nacieron (Rodseth *et al.*, 1991). Esta emigración reduce la frecuencia de uniones incestuosas, pero no las elimina. Las pruebas de ADN de chimpancés salvajes confirmaron uniones incestuosas entre hijos adultos y sus madres, quienes residen en el mismo grupo. El comportamiento humano con

respecto al apareamiento con parientes cercanos puede expresar una tendencia primate generalizada, en la que se encuentran tanto deseos como evitación.

Un estudio transcultural de 87 sociedades (Meigs y Barlow, 2002) reveló que el incesto sí ocurre en varias de ellas. Por ejemplo, entre los yanomami, Chagnon reportó que "el incesto, lejos de ser temido, se practica ampliamente" (1967, página 66). Meyer Fortes observó de los ashanti que: "en los días antiguos [el incesto] se castigaba con la muerte. En los días actuales a los culpables se les cobran fuertes multas" (Fortes, 1950, página 257). Entre 24 individuos ojibwa, de quienes obtuvo información acerca del incesto, A. Irving Hallowell descubrió 8 casos de incesto padre-hijo y 10 casos de incesto hermano-hermana (Hallowell, 1955, pp. 294-295).

En el antiguo Egipto, el matrimonio entre hermanos aparentemente se permitía no sólo para la realeza (ver más adelante), sino entre personas comunes también, al menos en algunos distritos. Con base en registros censales oficiales del Egipto romano (de los siglos I al III d.C.) conservados en papiro, el 24% de todos los matrimonios documentados en el distrito Arsinoites se verificaron entre hermanos y hermanas. En el siglo II d.C., las tasas fueron de 37% para la ciudad de Arsinoe y 19% para las villas circunvecinas. Dichas cifras son mucho mayores que otros casos documentados de endogamia entre humanos (Scheidel, 1997).

De acuerdo con Anna Meigs y Kathleen Barlow (2002), para las sociedades occidentales con organización de familia nuclear, las estadísticas muestran un riesgo significativo de incesto padre-hija bajo ciertas condiciones (Russell, 1986). El incesto padre-hija es más común con padrastros y miembros masculinos no biológicos del hogar, pero también sucede con padres biológicos, en especial quienes estuvieron ausentes o cuidaron poco a sus hijas en su infancia (Williams y Finkelhor, 1995). En un estudio diseñado cuidadosamente, Linda M. Williams y David Finkelhor (1995) descubrieron que el incesto padre-hija era menos probable cuando había un sustancial cuidado paterno hacia las hijas cuando éstas tenían de cuatro a cinco años de edad. Tal experiencia mejoró las habilidades de paternidad del padre y sus sentimientos de cuidado, protección e identificación con su hija, reduciendo el riesgo de incesto.

Los hallazgos transculturales muestran que el incesto y su evitación se conforman mediante las estructuras de parentesco. Meigs y Barlow (2002) sugieren que un énfasis cultural sobre los riesgos y la evitación del incesto padre-hija se correlacionan con una estructura de familia nuclear patriarcal, mientras que el énfasis cultural radica en evitar el incesto hermano-hermana en las sociedades que cuentan con estructuras no nucleares como linajes y clanes.

Horror instintivo

Se ha argumentado (Hobhouse, 1915; Lowie, 1920/1961) que el tabú del incesto es universal porque el horror al incesto es instintivo: los humanos tienen una aversión genéticamente programada hacia el incesto. Debido a tal sentimiento, los primeros humanos lo prohibieron. Sin embargo, la universalidad cultural no necesariamente conlleva una base instintiva. La creación del fuego, por ejemplo, es un universal cultural, pero ciertamente no es una habilidad que se transmita a través de los genes. Más aún, si las personas realmente experimentan un horror instintivo de aparearse con parientes consanguíneos, un tabú del incesto formal sería innecesario. Nadie lo haría. No obstante, como acaba de verse, y como saben trabajadores sociales, jueces, psiquiatras y psicólogos, el incesto es más común de lo que se pueda suponer.

Una objeción final a la teoría del horror instintivo es que no permite explicar por qué en algunas sociedades las personas pueden casarse con sus primos cruzados pero no con sus primos paralelos. Tampoco dice por qué los lakher pueden casarse con sus medios hermanos maternos, pero no con los paternos. Ningún instinto conocido puede distinguir entre primos paralelos y cruzados.

Los tipos específicos de parentesco incluidos dentro del tabú del incesto, y el tabú en sí, reposan sobre una base cultural más que una biológica. Incluso entre los primates no humanos no hay evidencia definitiva para un instinto contra el incesto. La dispersión de los adolescentes primates no evita, sino simplemente limita la frecuencia de, las uniones incestuosas. Entre los humanos, las tradiciones culturales determinan los parientes específicos con quienes el sexo se considera incestuoso. También señalan el tipo de castigos que se aplican a las personas que violan las relaciones prohibidas en formas diferentes; entre éstos se encuentran el destierro, el encarcelamiento, la muerte y amenazas de represalias sobrenaturales.

Degeneración biológica

Otra teoría es que el tabú surgió porque el *Homo* temprano notó que de las uniones incestuosas nacía ascendencia anormal (Morgan, 1877/1963). Para evitar esto, nuestros ancestros prohibieron el incesto. La variedad humana que se produjo después de la creación del tabú fue tan exitosa que se extendió por todas partes.

¿Cuál es la evidencia para esta teoría? Al investigar los efectos de la endogamia se han realizado experimentos de laboratorio con animales que se reproducen más rápido que los humanos (como ratones y moscas de la fruta): a través de varias generaciones, un declive en la sobrevivencia y la fertilidad acompañan a los apareamientos hermano-hermana. Sin embargo, a pesar de los resul-

tados biológicos potencialmente dañinos del entrecruzamiento sistemático, los patrones de matrimonio humano se basan en creencias culturales específicas, más que en preocupaciones universales acerca de la degeneración biológica de las futuras generaciones. Ni el horror instintivo ni el miedo a la degeneración biológica explican la muy difundida costumbre de casarse con primos cruzados. Tampoco el temor por la degeneración explica por qué el matrimonio con primos paralelos, mas no con primos cruzados, es considerado tabú.

Intento y desdén

Sigmund Freud es el más famoso defensor de la teoría referente a que los hijos experimentan sentimientos sexuales hacia sus padres, que eventualmente reprimen o resuelven. Otros estudiosos observaron la dinámica del desarrollo para explicar el tabú del incesto. Bronislaw Malinowski creía que los niños naturalmente buscan expresar sus sentimientos sexuales, en particular conforme se acercan a la adolescencia, con miembros de su familia nuclear, debido a la intimidad y el afecto preexistentes. Sin embargo, consideró que el sexo es una fuerza muy poderosa como para que se desencadene dentro de la familia ya que puede amenazar los roles y lazos familiares existentes, y por lo tanto destruirla. Malinowski propuso que el tabú del incesto se originó para dirigir los sentimientos sexuales al exterior, para evitar la perturbación de la estructura y las relaciones familiares existentes.

La teoría opuesta es que no es probable que los niños se sientan sexualmente atraídos por aquellos con quienes han crecido (Westermarck, 1894). Esto se relaciona con la idea del horror instintivo, pero sin suponer una base biológica (instintiva). La noción aquí es que la experiencia de vivir juntos toda la vida en relaciones sin connotación sexual haría la idea de tener sexo con un miembro de la familia menos deseable. Las dos teorías opuestas en ocasiones se caracterizan como "la familiaridad provoca el intento" frente a "la familiaridad causa desdén". Una parte de la evidencia para apoyar la teoría del desdén proviene del estudio de Joseph Shepher (1983) de los *kibbutzim* israelíes. Descubrió que personas no relacionadas que fueron criadas en el mismo *kibbutz* (comunidad doméstica) evitaban casarse entre ellas. Tendían a elegir a sus compañeros en el exterior, no porque estuvieran relacionados, sino porque sus historiales residenciales y roles previos hacían que el sexo y el matrimonio no fueran atractivos. Nuevamente, no hay una respuesta final a la pregunta de si las personas que crecen juntas, emparentadas o no, tienen probabilidad de ser sexualmente atractivas entre ellas. Por lo general no lo son; en ocasiones lo son. El incesto es un tabú universal, pero sí se presenta.



¿Cuántos dedos tiene esta mujer india y su hijo? Los rasgos genéticamente determinados como la polidactilia (dedos adicionales) pueden aparecer cuando existe una alta incidencia de endogamia. A pesar de los efectos biológicos del entrecruzamiento, las preferencias y prohibiciones matrimoniales se basan en creencias culturales específicas en lugar de preocupaciones universales acerca de la futura degeneración biológica.

Casarse fuera o morir

Una de las explicaciones más aceptadas para el tabú del incesto es que surgió con la finalidad de garantizar la exogamia, para forzar a las personas a casarse fuera de sus grupos de parentesco (Lévi-Strauss, 1949/1969; Tylor, 1889; White, 1959). Según esta perspectiva, el tabú se originó de manera temprana en la evolución humana porque era adaptativamente ventajoso. El casarse con un pariente cercano, con quien uno ya está conviviendo en términos pacíficos, sería contraproducente. Existe más ganancia al extender las relaciones pacíficas a una red de grupos más amplia.

Tal visión enfatiza el papel del matrimonio en la creación y el mantenimiento de alianzas. Forzar a los miembros a casarse fuera de un grupo aumenta sus aliados. El matrimonio dentro del grupo, en contraste, aislaría a dicho grupo de sus vecinos y sus recursos y redes so-

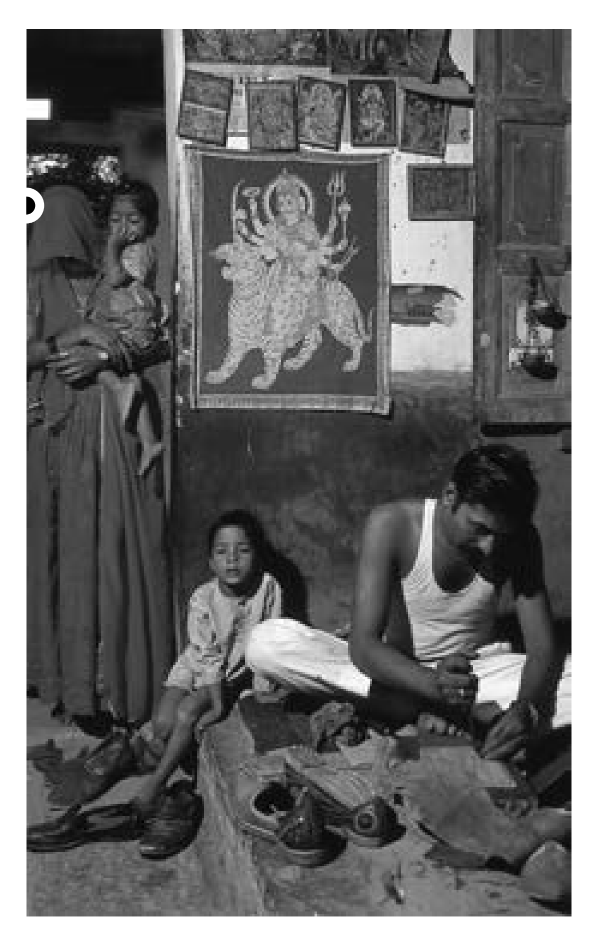
ciales, y a final de cuentas podría conducir a su extinción. La exogamia y el tabú del incesto que la impulsa ayudan a explicar el éxito adaptativo humano. Además de la función sociopolítica, la exogamia garantiza la mezcla genética entre grupos y por ende mantiene una especie humana exitosa.

ENDOGAMIA

endogamia
Matrimonio de personas dentro del mismo grupo.

La práctica de la exogamia promueve la organización social hacia fuera, y establece y conserva alianzas entre los grupos. En contraste, las reglas de la **endogamia** dictan el apareamiento o el matrimonio dentro de un grupo al que uno pertenece. Las reglas endogámicas formales son menos comunes, pero todavía son familiares para los antropólogos. De hecho, la mayoría de las sociedades *son* unidades endógamas, aunque por lo general no necesitan una regla formal que demande a las personas casarse con alguien de su propia sociedad. En la sociedad occidental, las clases y los grupos étnicos son grupos cuasiendógamos. Los miembros de un grupo étnico o religioso con frecuencia quieren que sus hijos se casen dentro de dicho grupo, aunque muchos de ellos no lo hacen. La tasa de matrimonio hacia el exterior varía entre tales grupos, con algunos más comprometidos con la endogamia que otros.

Homogamia significa casarse con alguien similar, como cuando se casan entre sí los miembros de la misma clase social. Hay una correlación entre estatus socioeconómico (ES) y educación. Las personas con ES similar tienden a poseer aspiraciones educativas similares, a asistir a escuelas semejantes y a dirigirse a carreras parecidas. Por ejemplo, las personas que se reúnen en una universidad privada de élite adquieren probabilidad de tener similares antecedentes y prospectos profesionales. El matrimonio homógamo puede funcionar para concretar la riqueza en las clases sociales y reforzar el sistema de estratificación social. En Estados Unidos, por ejemplo, el aumento en el empleo femenino, en especial en las carreras profesionales, cuando se articuló con la homogamia, incrementó drásticamente los ingresos familiares en las clases superiores. Tal patrón ha sido un factor para agudizar el contraste en el ingreso doméstico entre los quintiles de estadounidenses más ricos y más pobres (20% superior e inferior).



Un ejemplo extremo de endogamia es el sistema de castas de la India, que se abolió de manera formal en 1949, aunque su estructura y efectos todavía perduran. En Gadwada, los zapateros todavía elaboran calzado en un estilo tradicional. Aquí, Devi-Lal se sienta con su hijo mientras lo observa su esposa. En el sistema de castas tradicional, los zapateros poseen un mayor estatus que los barrenderos y curtidores, cuyo trabajo se considera tan apestoso y sucio que viven en el extremo más alejado del poblado.

Casta

Un ejemplo extremo de endogamia es el sistema de castas de la India, que formalmente se abolió en 1949, aunque su estructura y efectos todavía perduran. Las castas son grupos estratificados en los que la membrecía se adquiere al nacer y dura toda la vida. Las castas de la India se agrupan en cinco grandes categorías, o *varna*. Cada una se clasifica en relación con las otras cuatro, y dichas categorías se extienden a lo largo de la India. Cada *varna* incluye un gran número de subcastas (*jati*), cada una de las cuales incluye a personas dentro de una región que pueden casarse entre sí. Todas las *jati* en una sola *varna* en una región dada están clasificadas de la misma manera en la que lo están las mismas *varnas*.

La especialización ocupacional con frecuencia diferencia una casta de otra. Una comunidad puede incluir castas de trabajadores agrícolas, mercaderes, artesanos, sacerdotes y barrenderos. La *varna* intocable, que se encuentra en toda la India, incluye subcastas cuyos ancestros, estatus ritual y ocupaciones se consideran tan impuros que las personas de castas superiores consideran como deshonroso incluso el contacto casual con los intocables.

La creencia de que las uniones sexuales entre castas conduce a la impureza ritual para el compañero de casta superior ha sido importante para el mantenimiento de la endogamia. Un hombre que tiene sexo con una mujer de casta inferior puede restaurar su pureza con un baño y una oración. Sin embargo, una mujer que copuló con un hombre de casta inferior no tiene tal recurso. Su deshonra no se puede deshacer. Puesto que

las mujeres procrean los bebés, dichas diferencias protegen la pureza de la línea de castas, y aseguran la ascendencia pura de los niños de casta superior. Aunque las castas hindúes son grupos endógamos, muchas de ellas se subdividen internamente en linajes exógamos. Tradicionalmente, esto significa que los hindúes tienen que casarse con un miembro de otro grupo de ascendencia de la misma casta.

Endogamia real

La endogamia real, en algunas sociedades basadas en el matrimonio hermano-hermana, es similar a la endogamia de castas. Los incas de Perú, el antiguo Egipto y el Hawái tradicional permitieron los matrimonios reales hermano-hermana. En los antiguos Perú y Hawai tales matrimonios se permitían a pesar del tabú del incesto entre hermanos que se aplicaba a personas comunes en dichas sociedades.

Funciones manifiestas y latentes

Para entender el matrimonio real hermano-hermana es útil distinguir entre las funciones manifiesta y latente de las costumbres y el comportamiento. La *función manifiesta* de una costumbre se refiere a las razones dadas por las personas al respecto en dicha sociedad. Su *función latente* es un efecto que la costumbre mantiene sobre la sociedad y que sus miembros no mencionan o incluso pueden no reconocer.

La endogamia real ilustra tal distinción. Los hawaianos y otros polinesios creían en una fuerza impersonal llamada *mana*. El mana podía existir en cosas o personas, y en el último caso los marcaba para distinguirlos de otras y los señalaba como sagrados. Los hawaianos creían que nadie tenía tanto mana como el gobernante. El mana dependía de la genealogía. La persona cuyo propio mana era superado sólo por el del rey era su descendiente. La esposa más adecuada para un monarca era su propia hermana. Note que el matrimonio hermano-hermana también significaba que los herederos reales serían tan plenos en mana, o sagrados, como fuera posible. La función manifiesta de la endogamia real en el antiguo Hawai era parte de las creencias de dicha cultura acerca del mana y lo sagrado.

La endogamia real también poseía funciones latentes: repercusiones políticas. El gobernante y su esposa tenían los mismos padres. Dado que se creía que el mana se heredaba, eran casi igualmente sagrados. Cuando el rey y su hermana se casaban, sus hijos indiscutiblemente tenían la mayor cantidad de mana en la tierra. Nadie podía cuestionar su derecho a gobernar. Pero si el rey tomaba por esposa a alguien con menos mana que su hermana, el hijo de su hermana eventualmente podría causar problemas. Ambos conjuntos de hijos podían afirmar su sacralidad y derecho a gobernar. Por tanto, el matrimonio de descendientes reales limitó los conflictos acerca de la sucesión, al reducir el número de personas con pretensiones para gobernar. El mismo resultado podría observarse en los antiguos Egipto y Perú.

Otros reinos, incluida la realeza europea, también practicaron la endogamia, pero con base en el matrimonio entre primos más que entre hermanos. En muchos casos, como en Gran Bretaña, se especificó que el niño mayor (por lo general el hijo) del monarca reinante podía sucederlo. Esta costumbre se llama *primogenitura*. Usualmente, los gobernantes desterraron o asesinaron a los pretendientes que rivalizaban con el heredero elegido.

La endogamia real también tuvo una función económica latente. Si el rey y su hermana poseían derechos para heredar el estado ancestral, su ma-



Esta familia de lesbianas participa en un desfile del orgullo gay para conmemorar los disturbios en Stonewall en 1968 (Greenwich Village, Nueva York), cuando los parroquianos gay de Stonewall Inn enfrentaron una redada policiaca. A pesar de los recientes avances en los derechos homosexuales, el matrimonio del mismo sexo sigue siendo ilegal en la mayor parte de Estados Unidos.

OTRA *mirada a...*



ESTUDIANTE: Murad Kakajykov, M.A.
PAÍS DE ORIGEN: Turkmenistán.
PROFESOR SUPERVISOR: Dra. Patricia Owens, Wabash Valley College.
ESCUELA: Universidad de Kentucky, Patterson School of Diplomacy and International Commerce.

Familias, parentesco y ascendencia (un estudiante turcomano escribe)

En Turkmenistán, la vida gira en torno a la familia y los amigos. Tradicionalmente, las familias turcomanas están compuestas de cinco a seis miembros; y, por costumbre, el hijo más joven y su familia viven con sus padres y heredan sus pertenencias. Esto no quiere decir que los hijos mayores son liberados de responsabilidades familiares o que las hijas se olvidan: todos los miembros de la familia tienen una responsabilidad para cuidar a sus padres y mostrarles respeto. De hecho, no es raro que los miembros de una familia turcomana ordinaria conozcan a todos sus ancestros de las siete generaciones anteriores. Este árbol familiar se conoce como yedi arka en el idioma local, algo así como de los "siete ancestros". En una cultura con tales costumbres y tradiciones, casi no se oye hablar de asilos de ancianos. Las familias permanecen unidas: los turcomanos prefieren verse mutuamente, compartir té verde, en lugar de hablar sólo por teléfono. Y los turcomanos ven a sus vecinos de la misma forma que a su familia. Lo primero que las familias turcomanas hacen al mudarse a un nuevo vecindario, es conocer a sus vecinos.

En contraste, la mayoría de los estadounidenses no sabe de sus ancestros más allá de la última o segunda generación. Cuando tenía nueve años de edad, me sentí de la misma forma que muchos estadounidenses. Hubiera preferido jugar con mis amigos que recorrer la lista de mi árbol familiar. Y pocas parejas estadounidenses estarían felices de vivir con los padres del esposo durante el resto de sus vidas. Otra diferencia principal entre dichas culturas es la frecuencia con la que se mudan las familias estadounidenses. Es muy raro que las familias turcomanas ordinarias se muden, pero es difícil encontrar alguna familia estadounidense que no lo haya hecho al menos una vez. Gracias a las tecnologías de comunicación, las familias estadounidenses pueden permanecer fácilmente en contacto a pesar de la distancia, aunque no cara a cara, como lo prefieren los turcomanos. Y, finalmente, los estadounidenses rara vez ven a sus vecinos como parte de su familia.

El concepto cultural de familia que poseen los turcomanos concibe la relevancia de tener buenos parientes y una descendencia clara a través del matrimonio. Ya sea que un matrimonio esté arreglado o sea cosa de amor, las familias tanto del novio como de la novia indagarán acerca de las familias, del parentesco y de la ascendencia del otro. Sólo si los descubrimientos son satisfactorios se realizarán los arreglos matrimoniales. Los estadounidenses pueden considerar tal práctica perjudicial o injusta. Sin embargo, conforme se extiende la modernización, pueden cambiar las actitudes culturales hacia la familia, el parentesco y la ascendencia; y la familia estadounidense llegará a no ser algo ajeno para los turcomanos.

trimonio mutuo, nuevamente al limitar el número de herederos, lo mantenía intacto. Con frecuencia, el poder descansaba en la riqueza, y la endogamia real tendía a garantizar que la riqueza regia permaneciera concentrada en la misma línea.

DERECHOS MATRIMONIALES Y MATRIMONIO DEL MISMO SEXO

El antropólogo británico Edmund Leach (1955) observó que, dependiendo de la sociedad, muchos tipos diferentes de derechos se asignan a través del matrimonio. De acuerdo con Leach, el matrimonio puede, mas no siempre, lograr lo siguiente:

1. Establecer al padre legal del hijo de una mujer y la madre legal del de un hombre.
2. Otorgar a cualquiera o a ambos cónyuges el monopolio sobre la sexualidad del otro.
3. Otorgar a cualquiera o a ambos cónyuges derechos sobre las labores y tareas del otro.
4. Otorgar a cualquiera o a ambos cónyuges derechos sobre la propiedad del otro.
5. Establecer un fondo conjunto de propiedad, una sociedad, para beneficio de los hijos.
6. Constituir una "relación de afinidad" socialmente significativa entre cónyuges y sus parientes.

La siguiente discusión sobre el matrimonio del mismo sexo servirá para ilustrar los seis derechos recién mencionados, al ver lo que ocurre en su ausencia. ¿Y si los matrimonios del mismo sexo, que en términos generales son ilegales en Estados Unidos, fuesen legales? ¿Un matrimonio del mismo sexo podría establecer paternidad legal de los hijos nacidos de uno o ambos compañeros después de formar la sociedad? En el caso de un matrimonio de diferente sexo, los hijos nacidos de la esposa después de que tiene lugar el matrimonio por lo general se definen legalmente como de su esposo sin importar si él es el progenitor.

En la actualidad, desde luego, las pruebas de ADN posibilitan establecer la paternidad, tal como la moderna tecnología reproductiva permite que una pareja de lesbianas tenga a una o ambas compañeras inseminadas artificialmente. Si los matrimonios del mismo sexo fueran legales, la construcción social del parentesco fácilmente podría convertir a ambos compañeros en padres. Si una mujer nuer casada con otra puede ser el *pater* de un hijo sin ser el padre, ¿por qué dos lesbianas no pueden ser las ***mater*** (madres socialmente reconocidas) de un hijo a quien sólo una de ellas dio nacimiento? Y si una pareja ca-

sada de diferente sexo puede adoptar un niño que se convierte en suyo mediante la construcción social y legal del parentesco, la misma lógica podía aplicarse a una pareja de hombres gay o lesbianas.

Continuando con la lista de Leach sobre los derechos que se transmiten a través del matrimonio, el que se da entre personas del mismo sexo ciertamente podría brindar a cada cónyuge derechos sobre la sexualidad del otro. Incapaces de casarse de manera legal, los hombres gay y las lesbianas usan varios dispositivos, como las bodas simuladas, para declarar su compromiso y deseo de una relación sexual monógama. En abril de 2000, Vermont aprobó una ley que permite a las parejas del mismo sexo unirse legalmente, con todos los beneficios del matrimonio. En junio de 2003, una corte estableció los matrimonios del mismo sexo como legales en la provincia de Ontario, Canadá. El 28 de junio de 2005, la Casa de los Comunes de Canadá votó para garantizar plenos derechos matrimoniales a las parejas del mismo sexo a lo largo del país. En Estados Unidos, cinco estados (Massachusetts, Connecticut, Iowa, Vermont y New Hampshire) permitieron el matrimonio del mismo sexo en 2010. Las uniones civiles para las parejas del mismo sexo son legales en Nueva Jersey. En reacción al matrimonio del mismo sexo, los votantes en al menos 19 estados de la Unión Americana aprobaron modificaciones en las constituciones de sus entidades que definen el matrimonio como una unión exclusivamente heterosexual. El 4 de noviembre de 2008, el 52% de los californianos votó para derogar el derecho al matrimonio del mismo sexo, derecho que la corte ya había aprobado ese mismo año.

Los matrimonios legales del mismo sexo fácilmente pueden otorgar a cada cónyuge derechos sobre la mano de obra del otro cónyuge y sus productos. Algunas sociedades han permitido el matrimonio entre miembros del mismo sexo biológico que, sin embargo, pueden considerarse pertenecientes a un género diferente, socialmente construido. Muchos grupos nativos americanos tuvieron figuras conocidas como *berdaches*, que representaban un tercer género (Murray y Roscoe, 1998). Se trató de hombres biológicos que asumieron en gran medida los modales, patrones conductuales y labores de las mujeres. En ocasiones, los *berdaches* se casaban con hombres, quienes compartían los productos de su labor en la caza y ocupaban roles masculinos tradicionales, mientras los *berdaches* desempeñaban el papel tradicional de mujer casada. Además, en algunas culturas nativas americanas, el matrimonio de una "mujer con corazón de hombre" (un tercero o cuarto género) con otra mujer implicaba la tradicional división del trabajo hombre-mujer en su hogar. La mujer varonil cazaba y realizaba otras labores masculinas, mientras que la esposa representaba el papel femenino tradicional.

No hay razón lógica por la que los matrimonios del mismo sexo no puedan dar a los cónyuges derechos sobre la propiedad del otro. Pero en Estados Unidos, los mismos derechos de herencia que aplican a las parejas hombre-mujer no se extienden a las parejas del mismo sexo. Por ejemplo, incluso ante la ausencia de un testamento, la propiedad puede pasar a una viuda o viudo del intestado o intestada. La esposa o esposo no pagan impuestos por herencia. Este beneficio no está disponible para los hombres gay y las lesbianas.

¿Y qué hay del quinto derecho de Leach, establecer un fondo conjunto de propiedad, para beneficiar a los hijos? Aquí, nuevamente, las parejas gay y lésbicas se encuentran en desventaja. Si hay hijos, la propiedad se transmite por separado, más que de manera conjunta. Algunas organizaciones sí otorgan prestaciones de personal, como seguro de salud y dental, a los compañeros domésticos del mismo sexo.

Finalmente, viene la cuestión de establecer una "relación de afinidad" socialmente significativa entre los cónyuges y sus parientes. En muchas sociedades, uno de los principales papeles del matrimonio es establecer una alianza entre grupos, además del lazo individual. Los afines son parientes mediante matrimonio, como los cuñados o suegras. Para las parejas del mismo sexo en los Estados Unidos contemporáneos, las relaciones con los parientes políticos son problemáticas. En una unión no oficial, términos como "nuera" y "suegra" pueden sonar extraños. Muchos padres tienen sospechas de la sexualidad de sus hijos y de sus elecciones de estilo de vida, y pueden no reconocer una relación de afinidad con un compañero del mismo sexo que su hijo.

Esta discusión del matrimonio del mismo sexo tiene la intención de ilustrar los diferentes tipos de derechos que usualmente acompañan al matrimonio, al ver lo que ocurre cuando existe un enlace permanente sin sanción legal. En sólo cinco de los Estados Unidos tales uniones son totalmente legales. Como se ha visto, los matrimonios del mismo sexo se reconocieron en diferentes escenarios históricos y culturales. En ciertas culturas africanas, incluidos los igbo de Nigeria y los lovedu de Sudáfrica, las mujeres pueden casarse con otras mujeres. En situaciones en las que las mujeres, como las que son mercaderes prominentes de África occidental, tienen posibilidad de amasar propiedades y otras formas de riqueza y pueden tomar una esposa. Tal matrimonio permite que la mujer prominente fortalezca su estatus social y la importancia económica de su hogar (Amadiume, 1987).

mater
Madre socialmente reconocida de un niño.

MATRIMONIO COMO ALIANZA GRUPAL

Fuera de las sociedades industriales, el matrimonio con frecuencia es más una relación entre grupos que entre individuos. En la sociedad occidental se piensa en el matrimonio como un asunto individual. Aunque la novia y el novio por lo general buscan la aprobación de sus padres, la elección final (para vivir juntos, casarse o divorciarse) es de la pareja. La idea del amor romántico simboliza dicha relación individual.

Las sociedades occidentales contemporáneas subrayan la noción de que el amor romántico es necesario para un buen matrimonio. Cada vez más, tal idea caracteriza también a otras culturas. En la sección "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo se describe un estudio transcultural que descubrió que el amor romántico está muy difundido. Los medios masivos de comunicación y la migración sirven de poderoso vehículo de difusión, hacia otras sociedades, de las ideas occidentales acerca de la importancia del amor para el matrimonio. Sin embargo, los matrimonios en las sociedades no occidentales que solía estudiar la antropología, aun cuando se basaban en la pasión, siguen siendo preocupación de grupos sociales más que de simples individuos. El ámbito del matrimonio se extiende de lo social a lo político. Los matrimonios estratégicos son formas probadas y ciertas de establecer alianzas entre grupos.

Excrex
Regalo nupcial dado al grupo de la novia por el grupo del marido.

Las personas no sólo toman un cónyuge; asumen obligaciones hacia un grupo de parientes políticos. Cuando la residencia es patrilocal, por ejemplo, una mujer con frecuencia debe dejar la comunidad donde nació. Ella enfrenta la perspectiva de pasar el resto de su vida en el poblado de su esposo, con sus parientes. Incluso tal vez tenga que transferir la lealtad hacia su propio grupo al de su esposo.

El excrex o regalo para la novia y la dote

En las sociedades con grupos de ascendencia, las personas no llegan solas al matrimonio, sino con la ayuda del grupo de ascendencia. Los miembros del grupo de ascendencia con frecuencia tienen que aportar el **excrex**, un regalo obligatorio antes, durante o después del matrimonio del esposo y sus parientes a la esposa y sus parientes. Existe una expresión que hace referencia a los regalos que otorga el novio a la familia de la novia cuya traducción sería como el *precio de la novia*, pero es imprecisa porque las personas con esa costumbre usualmente no consideran el intercambio como una venta. No piensan en el matrimonio como en una relación comercial entre un hombre y un objeto que puede comprarse y venderse.

El excrex compensa al grupo de la novia por la pérdida de su compañera y la mano de obra. Más importante aún es que los hijos que nacen de la



En Lagos, Nigeria, las mujeres trabajan con vegetales verdes en un mercado de la bahía. En algunas partes de Nigeria, mujeres mercaderes prominentes pueden tomar esposa. Tal matrimonio permite que las mujeres acaudaladas fortalezcan su estatus social y la importancia económica de sus hogares.



Las costumbres de dar regalos se asocian con el matrimonio en todo el mundo. En esta fotografía, los invitados llevan obsequios en canastas a una boda en Wenjiang, China.

mujer sean miembros plenos del grupo de ascendencia del esposo. Por esta razón, la institución también se conoce como **precio de progenie**. Más que la mujer en sí, son los hijos, o progenie, los que permanentemente se transfieren al grupo del esposo. De cualquier forma que se le llame, tal transferencia de riqueza en el matrimonio es común en los grupos patrilineales. En las sociedades matrilineales, los hijos son miembros del grupo de la madre, y no hay razón para pagar un precio de progenie.

precio de progenie
Regalo matrimonial por parte del grupo del esposo al de la esposa; con el que se legitima a los hijos.

La **dote** es un intercambio marital en el que la familia o el grupo de parentesco de la novia otorga regalos sustanciales cuando su hija se casa. Para la Grecia rural, Ernestine Friedl (1962) describió una forma de dote en la que la novia realiza una transferencia de riqueza de su madre, para servir como tipo de fideicomiso durante su matrimonio. Sin embargo, por lo general, la dote va a la familia del esposo, y la costumbre se relaciona con el bajo estatus femenino. En esta forma de dote, mejor conocida en la India, las mujeres se perciben como cargas. Cuando un hombre y su familia toman una esposa, esperan compensación por la responsabilidad agregada.

dote
Regalos sustanciales a la familia del esposo que otorga el grupo de la novia.

A pesar de que en 1961 en la India se aprobó una ley contra la dote obligatoria, la práctica continúa. Cuando la dote se considera insuficiente, la novia puede ser hostigada y maltratada. La violencia doméstica puede llegar hasta el punto donde el marido o su familia quemen a la novia, con frecuencia bañándola con queroseno y encendiéndola, usualmente hasta matarla. Debe puntualizarse que la dote no necesariamente conduce a abuso doméstico. De hecho, los asesinatos hindúes por cuestiones de la dote son un fenómeno bastante reciente. En la actualidad, se estima que en Estados Unidos la tasa de asesinatos conyugales puede competir con la incidencia de asesinatos por la dote en la India (Narayan, 1997).

El *sati* era una práctica muy rara mediante la cual las viudas se quemaban vivas, voluntaria o forzadamente, en la pira funeraria del esposo (Hawley, 1994). Aunque se ha vuelto bien conocida, el *sati* principalmente la practicaban algunas castas ubicadas al norte de la India. Se prohibió en 1829. Los asesinatos por la dote y el *sati* son ejemplos flagrantes del *patriarcado*, un sistema político en el que gobiernan los hombres y donde las mujeres ostentan un estatus social y político inferior, excluidas de los derechos humanos básicos.

Los regalos para la novia o excrex existen en muchas más culturas que la dote, pero difieren en la naturaleza y cantidad de los artículos que se transfieren. En muchas sociedades africanas, el ganado constituye el excrex, pero el número de cabezas que se cede varía de sociedad a sociedad. *Conforme aumenta su valor, el matrimonio se vuelve más estable;* es además un seguro contra el divorcio.

Imagine una sociedad patrilineal en la que un matrimonio requiere la transferencia de aproxi-

valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Amor y matrimonio

Amor y matrimonio, dice la canción, van de la mano, como un caballo y un carruaje. ¿Pero el matrimonio siempre implica amor? El vínculo entre amor y matrimonio puede ser o no un universal cultural. A continuación se describe un estudio transcultural, publicado en la revista antropológica Ethnology, *que descubrió que el amor romántico está muy difundido, y quizás sea universal. Anteriormente, los antropólogos tendieron a ignorar la evidencia del amor romántico en otras culturas, probablemente porque los matrimonios arreglados eran muy comunes. En la actualidad, la difusión, principalmente a través de los medios de comunicación masiva, de las ideas occidentales acerca de la importancia del amor para el matrimonio parece influir en las decisiones matrimoniales en otras culturas.*

Algunos reconocidos historiadores sociales occidentales argumentan que el romance fue un producto de la cultura medieval europea que se extendió sólo recientemente a otras culturas. Desestimaron las historias románticas de otras culturas porque representaban únicamente el comportamiento de las élites. Bajo el predominio de esta visión, los antropólogos occidentales incluso no buscaron el amor romántico entre los pueblos que estudiaron. Pero ahora comienzan a pensar que el amor romántico es universal...

"Durante décadas los antropólogos y otros estudiosos han supuesto que el amor romántico era exclusivo del occidente moderno", dice el doctor Leonard Plotnicov, antropólogo en la Universidad de Pittsburgh y editor de la revista *Ethnology*. "Los antropólogos se toparon con él en su trabajo de campo, pero rara vez lo mencionaron porque no se suponía que ocurriera."

"¿Por qué algo tan central para nuestra cultura era tan ignorado por los antropólogos?", pregunta el doctor William Jankowiak, un antropólogo de la Universidad de Nevada.

La razón, desde el punto de vista del doctor Jankowiak y otros, es un sesgo académico a lo largo de las ciencias sociales, que ven el amor romántico como un lujo en la vida humana, que podrían permitirse sólo las personas en las culturas occidentalizadas o entre las élites educadas de otras sociedades. Por ejemplo, se supuso que en las sociedades donde la vida es dura, el amor romántico tenía menos posibilidad de prosperar, porque se consideraba que estándares económicos más elevados y más tiempo de ocio creaban mayores oportunidades para la frivolidad. Ello también contribuyó a la creencia de que el romance era para la clase gobernante, no para los campesinos.

Pero, dice el doctor Jankowiak: "El amor romántico existe en las culturas de todo el mundo". En 1991, el doctor Jankowiak, con el doctor Edward Fischer, antropólogo en Tulane University, publicaron en *Ethnology* el primer estudio transcultural que comparaba sistemáticamente el amor romántico en muchas culturas.

En el estudio etnográfico de 166 culturas, descubrieron lo que consideraron clara evidencia de que el amor romántico era conocido en 147 de ellas, es decir en un 89%. Y en las otras 19 culturas, dice el doctor Jankowiak, la ausencia de evidencia concluyente parece deberse más al descuido de los antropólogos que a la falta de romance.

Parte de la evidencia proviene de cuentos acerca de amantes, o del folclore que ofrecían pociones de amor u otro consejo para hacer que alguien se enamorara.

Otra fuente fueron las explicaciones de los informantes a los antropólogos. Por ejemplo, Nisa, una mujer kung entre los bosquimanos del Kalahari, hizo una clara distinción entre el afecto que ella sentía por su esposo, y el que ella profesaba a sus amantes, que era "apasionado y excitante", aunque fugaz. De tales amoríos extramaritales, dice: "cuando dos personas juntan sus corazones están encendidos y su pasión es muy grande. Después de un momento el fuego se enfría y así es como permanece."...

Aunque descubrió que el amor romántico parece ser un universal humano, el doctor Jankowiak reconoce que en muchas culturas todavía se considera una idea extraña que tal enamoramiento guarde relación alguna con la elección del cónyuge.

"Lo que es novedoso en muchas culturas es la idea de que el amor romántico debe ser la razón para casarse con alguien", dice el doctor Jankowiak. "Algunas culturas ven el estar enamorado como un estado que genera compasión. Una tribu en las montañas de Irán ridiculiza a las personas que se casan por amor."

Desde luego, incluso en los matrimonios arreglados, los compañeros pueden llegar a sentir amor romántico mutuo. Por ejemplo, entre los pobladores del valle Kangra del norte de India, "los deseos y anhelos románticos de las personas idealmente se enfocarían en las personas con las que su familia arregló el matrimonio", dice el doctor Kirin Narayan, antropólogo de la Universidad de Wisconsin.

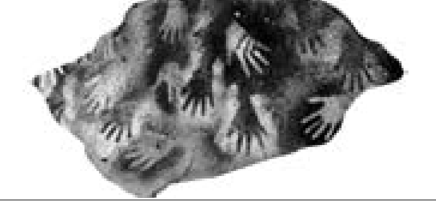
Pero esto comenzó a cambiar, descubrió el doctor Narayan, bajo la influencia de canciones populares y películas. "En dichos poblados los ancianos están preocupados porque los hombres y mujeres jóvenes poseen una idea diferente del amor romántico, en la que uno elige a su pareja por sí mismo", dice el doctor Naranyan. "Y han empezado a escaparse, lo que es absolutamente escandaloso."

En muchas culturas, los antropólogos empiezan a notar la tendencia hacia las uniones amorosas, en lugar de los matrimonios arreglados. Entre los aborígenes de la zona austral de Australia, por ejemplo, durante siglos los matrimonios se arreglaban cuando los hijos eran muy jóvenes.

Dicho patrón se alteró a principios del último siglo, cuando los misioneros insistieron para que el matrimonio no ocurriera sino hasta que los hijos llegaran a la adolescencia.







La importancia del amor para el matrimonio puede ser mundial en su ámbito, pero el matrimonio siempre reúne más elementos que sólo a los novios. Esta boda hindú tiene lugar durante la temporada de matrimonios del país, de noviembre a marzo.

La doctora Victoria Burbank, antropóloga de la Universidad de California en Davis, dice que, antes de la propuesta de los misioneros, la edad promedio de una niña al casarse siempre era antes de la menarquía, en ocasiones tan joven como a los 9 años de edad. En la actualidad, la edad promedio al casarse es de 17 años; las niñas ya son más independientes cuando sus padres tratan de arreglar un matrimonio para ellas.

"Cada vez más mujeres adolescentes rompen los matrimonios arreglados", dice la doctora Burbank. "Prefieren escaparse con alguien que les gusta, quedar encinta y usar dicho embarazo para obtener la aprobación paterna de la unión."

Aun así, los padres en ocasiones son inflexibles en cuanto a que los jóvenes no deben casarse. En vez de ello, prefieren que las niñas sigan el patrón tradicional que implica que sus madres les elijan el marido.

"Tradicionalmente, entre dichas personas, usted no puede elegir a cualquier yerno", dice la doctora Burbank. "De manera ideal, la madre quiere encontrar un chico que sea el hijo del hermano de su abuela materna, un patrón que asegure que los compañeros estén en el grupo de parentesco adecuado."

La doctora Burbank agrega: "Dichos grupos poseen funciones rituales cruciales. Un matrimonio basado en el amor romántico, que ignora lo que es un compañero adecuado, mina el sistema de parentesco, el ritual y la obligación."

No obstante, las reglas para el matrimonio van debilitándose. "En la generación de la abuela, todos los matrimonios fueron arreglados. El amor romántico no tenía cabida, aunque hay algunas historias sobre una pareja de jóvenes enamorados que escaparan juntos. Pero en el grupo que yo estudié, sólo en un caso reciente la chica se casó con el hombre que se eligió para ella. Todas las demás eran uniones por amor."

FUENTE: Daniel Goleman, "After Kinship and Marriage, Anthropology Discovers Love". Tomado de *The New York Times*, 24 de noviembre de 1992.

madamente 25 cabezas de ganado del grupo de ascendencia del novio al de la novia. Michael, un miembro del grupo de ascendencia A, se casa con Sarah, del grupo B. Sus parientes lo ayudan a juntar el excrex. Él consigue más ayuda de sus agnatos (parientes patrilineales) cercanos: su hermano mayor, su padre, el hermano de su padre y los primos patrilineales más cercanos.

La distribución del ganado, una vez que llega al grupo de Sarah, refleja la forma en la que se reunió. El padre de Sarah, o su hermano mayor, si el padre está muerto, reciben su excrex y conservan la mayor parte del ganado para usarlo para el matrimonio de sus hijos. Sin embargo, también se da una parte a todos aquellos a quienes se espera ayuden cuando se casen los hermanos de Sarah.

matrimonio plural
Más de dos cónyuges simultáneamente; también conocido como poligamia.

poliginia
El hombre tiene más de una esposa al mismo tiempo.

poliandria
La mujer tiene más de un esposo al mismo tiempo.

Cuando David, el hermano de Sarah, se casa, mucho del ganado pasa a un tercer grupo: C, que es el grupo de la esposa de David. De ahí en adelante, puede servir para otros grupos. Los hombres constantemente usan el ganado excrex de sus hermanas para adquirir sus propias esposas. En una década, el ganado que cedió Michael cuando se casó con Sarah se habrá intercambiado ampliamente.

En tales sociedades, el matrimonio conlleva un acuerdo entre grupos de ascendencia. Si Sarah y Michael tratan de hacer que su matrimonio triunfe, pero fallan en hacerlo, ambos grupos pueden concluir que el matrimonio no podía durar. Aquí se vuelve especialmente obvio que tales matrimonios son relaciones entre grupos, así como entre individuos. Si Sarah tiene una hermana más joven o sobrina (la hija de su hermano mayor, por ejemplo), las partes interesadas pueden acordar la sustitución de Sarah por una pariente.

sororato
El viudo se casa con la hermana de su esposa muerta.

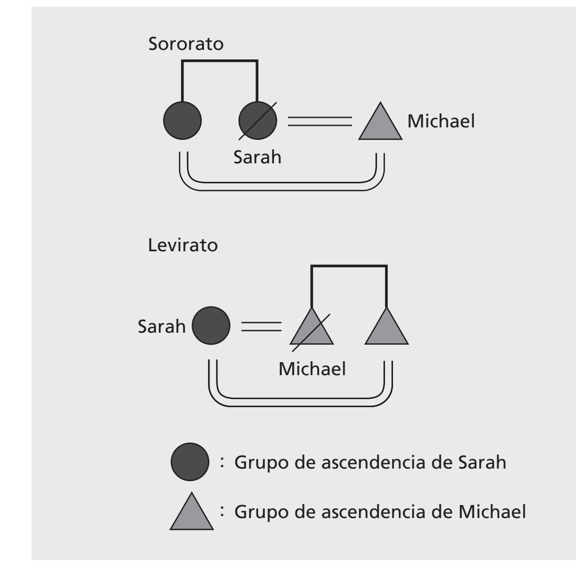


FIGURA 11.5 Sororato y levirato.

Sin embargo, la incompatibilidad no es el principal problema que amenaza al matrimonio en sociedades con excrex. La infertilidad es una preocupación de mayor peso. Si Sarah no tiene hijos, ella y su grupo no cumplen su parte del acuerdo matrimonial. Si la relación debe perdurar, el grupo de Sarah debe proveer otra mujer, acaso su hermana más joven, quien puede procrear hijos. Si esto sucede, Sarah puede elegir permanecer con su esposo. Tal vez ella algún día tendrá un hijo. Si se queda, su esposo habrá establecido un matrimonio plural.

La mayoría de las sociedades productoras de alimentos no industriales, a diferencia de la mayoría de las sociedades forrajeras y de las naciones industriales, permiten los **matrimonios plurales**, o la *poligamia*. Existen dos variedades; una es común, y la otra es muy rara. La variante más común es la **poliginia**, en la que un hombre tiene más de una esposa. La variante rara es la **poliandria**, en la que una mujer tiene más de un esposo. Si la esposa infértil sigue casada con su esposo después de que él toma una esposa sustituta que fuera proporcionada por su grupo de ascendencia, es poliginia. Dentro de poco se discutirán las razones para la poliginia, además de la infertilidad.

Alianzas duraderas

Es posible ejemplificar la naturaleza de la alianza grupal del matrimonio al examinar todavía otra práctica común: la continuación de las alianzas matrimoniales cuando muere un cónyuge.

Sororato

¿Qué sucede si Sarah muere joven? El grupo de Michael pedirá al de Sarah una sustituta, con frecuencia su hermana. Tal costumbre se conoce como **sororato** (figura 11.5). Si Sarah no tiene hermanas o si todas éstas ya se han casado, otra mujer del grupo puede hallarse disponible. Michael se casa con ella, no hay necesidad de regresar el excrex y la alianza continúa. El sororato existe en sociedades matrilineales y patrilineales. En una sociedad matrilineal con residencia posmatrimonial matrilocal, un viudo puede permanecer con el grupo de su esposa al casarse con su hermana u otro miembro femenino de su matrilinaje.

levirato
La viuda se casa con el hermano de su esposo muerto.

Levirato

¿Qué sucede si el esposo muere? En muchas sociedades, la viuda puede casarse con su hermano. Dicha costumbre se conoce como **levirato**. Como el sororato, es una continuación del matrimonio que mantiene la alianza entre grupos de ascendencia, en este caso al sustituir al esposo con otro miembro de su grupo. Las implicaciones del levirato varían con la edad. Un estudio descubrió que, en las sociedades africanas, el levi-

vivir la antropología **VIDEOS**

Cortejo entre los dinka

Este video muestra las prácticas de cortejo entre los dinka, pastores del sur de Sudán. Describe la relevancia del precio de la novia o el excrex, que usualmente da la familia del novio a la de la novia. También se ve por qué esos regalos en ocasiones se consideran como el precio de progenie. De acuerdo con los dinka, ¿por qué son similares el ganado y los hijos (progenie)? El narrador afirma que no hay lugar para el romance en el cortejo dinka. Con base en el recuadro "Valorar el quehacer antropológico" titulado "Amor y matrimonio", y en lo que usted ve en este video, ¿cree que tal afirmación es verdadera? El video también ilustra cómo el matrimonio en esas sociedades deviene tanto en una relación entre grupos como entre individuos. Los dinka poseen grupos de ascendencia. ¿Cree que son patrilineales o matrilocales? ¿Por qué? Entre los dinka, ¿cuáles son las barreras al matrimonio y a la poliginia?

rato, aunque ampliamente permitido, rara vez involucra cohabitación de la viuda con su nuevo esposo. Más aún, las viudas no se casan automáticamente con el hermano del esposo sólo porque se les permita. Con frecuencia, prefieren realizar otros arreglos (Potash, 1986).

DIVORCIO

La facilidad del divorcio varía entre las culturas. ¿Qué factores operan para y contra el divorcio? Como se ve, los matrimonios que son alianzas políticas entre grupos resultan más difíciles de disolver que aquellos que son asuntos más individuales, y conciernen principalmente a la pareja casada y sus hijos. Se vio que un excrex sustancioso puede disminuir la tasa de divorcios para los individuos y que los matrimonios de reemplazo (levirato y sororato) también funcionan para preservar las alianzas grupales. El divorcio tiende a ser más común en las sociedades matrilineales que en las patrilineales. Cuando la residencia es matrilocal (en el lugar de la esposa), la mujer simplemente puede despedir a un hombre con quien no es compatible.

Entre los hopi del suroeste estadounidense, las casas eran propiedad de clanes matrilineales, con residencia postmatrimonial matrilocal. La jefa de familia era la mujer mayor de ese hogar, que también incluía a sus hijas y a sus esposos e hijos. Aquí, un yerno no desempeñaba un papel significativo (incluso regresaba al hogar de su propia madre para las actividades sociales y religiosas de su clan). En esta sociedad matrilineal, las mujeres estaban social y económicamente seguras, y la tasa de divorcio era elevada. Considere a los hopi del pueblo oraibi (orayvi), al noreste de Arizona (Levy con Pepper, 1992; Titiev, 1992). En un estudio de las historias maritales de 423 mujeres oraibi, Mischa Titiev descubrió que el 35% se había divorciado al menos una vez. Jerome Levy descubrió que el 31% de 147 mujeres adultas se había divorciado y vuelto a casar al menos una vez. En comparación, con todas las mujeres casadas alguna vez en Estados Unidos, sólo el 4% se había divorciado en 1960, el 10.7% en 1980 y el 11.5% en 2007. Titiev caracteriza los matrimonios hopi como inestables. Parte de tal fragilidad se debía a las lealtades en conflicto con la parentela materna y el cónyuge. La mayoría de los divorcios hopi se debía a cuestiones de elección personal. Levy generaliza que, transculturalmente, las altas tasas de divorcio se correlacionan con una posición económica femenina segura. En la sociedad hopi, las mujeres estaban seguras en la posesión de su hogar y tierra, y en la custodia de sus hijos. Además, no había barreras formales al divorcio.



Una mujer hopi fuera de su hogar cerca de Monument Valley, Arizona. Entre los hopi, las casas tradicionalmente eran propiedad de clanes matrilineales, con residencia posmatrimonial matrilocal. Las mujeres hopi se hallaban social y económicamente seguras, y la tasa de divorcio era elevada.

El divorcio es más difícil en una sociedad patrilineal, en especial cuando un excrex sustancioso se tiene que volver a juntar y pagar de nuevo si el matrimonio fracasa. Una mujer que reside patrilocalmente (en el hogar y la comunidad de su esposo) puede experimentar reticencias para dejarlo. A diferencia de los hopi, quienes permiten que los niños permanezcan con la madre, en las sociedades patrilineales patrilocales se esperaría que los hijos del divorcio perma-

necieran con su padre, como miembros de su patrilinaje. Desde la perspectiva de las mujeres, éste es un fuerte impedimento para el divorcio.

Factores políticos y económicos complican el proceso de divorcio. Entre los forrajeros, diferentes situaciones tienden a favorecer y oponerse al divorcio. ¿Qué factores funcionan contra los matrimonios duraderos? Dado que los forrajeros no forman grupos de ascendencia, las funciones de alianza política del matrimonio son menos importantes entre ellos que para los productores de alimentos. Los forrajeros con frecuencia tienen posesiones materiales mínimas. El proceso para disolver un fondo común de propiedad es menos complicado cuando los cónyuges no poseen recursos sustanciales comunes. ¿Qué factores favorecen la estabilidad matrimonial entre los forrajeros? En las sociedades donde la familia durante todo el año es una unidad importante, con una división del trabajo que se basa en el género, los lazos entre cónyuges tienden a ser duraderos. Además, las poblaciones dispersas significan pocas alternativas para encontrar otro cónyuge si un matrimonio no funciona. Pero, en las sociedades organizadas en bandas, los forrajeros siempre pueden encontrar un bando para unirse o volverse a unir si un matrimonio no funciona. Y los productores de alimentos siempre pueden apoyarse en las tierras de su grupo de ascendencia si un matrimonio fracasa. Con la patrilinealidad, una mujer con frecuencia puede regresar a casa, aunque sin sus hijos, y con la matrilinealidad, un hombre puede hacer lo mismo. Las posesiones del grupo de ascendencia no se transfieren mediante matrimonios, aunque los recursos móviles como el ganado excrex ciertamente sí.

En las sociedades occidentales contemporáneas, cuando el romance falla, también fracasa el matrimonio; o bien, éste puede no terminar si los otros derechos conyugales, como se discutió anteriormente en este capítulo, son convincentes. Los lazos económicos y las obligaciones con los hijos, junto con otros factores, como la preocupación por la opinión pública, o la simple inercia, pueden mantener los matrimonios intactos después de que se desvanecen el sexo, el romance y/o el compañerismo. Además, incluso en las sociedades modernas, la realeza, los líderes y otras élites pueden sostener matrimonios políticos similares a los matrimonios arreglados de las sociedades no industriales.

En Estados Unidos se han conservado las cifras de divorcio desde 1860. Los divorcios tienden a aumentar después de las guerras y a disminuir cuando las épocas son malas económicamente. La inserción laboral de las mujeres y una débil dependencia económica hacia el esposo como proveedor facilita la decisión para el divorcio cuando el matrimonio presenta serios problemas.

La tabla 11.1 se basa en dos mediciones de la tasa de divorcios. La columna izquierda muestra la tasa por cada 1 000 personas por año en la población global. En la columna derecha aparece la tasa anual por 1 000 mujeres casadas de 15 años o más, que es la mejor medida del divorcio. En cualquier caso, al comparar 2000 con 1960, la tasa de divorcio se duplica. Note que la tasa se elevó ligeramente después de la Segunda Guerra Mundial (1950), y una década después declinó (1960). El más notable aumento de la tasa ocurrió entre 1960 y 1980. En realidad, la tasa ha caído desde 1980, y siguió en picada entre 2000 y 2005.

Entre las naciones, Estados Unidos posee una de las tasas de divorcio más altas del mundo. Existen muchas causas probables: económicas, culturales y religiosas, entre otras. Económicamente, Estados Unidos presenta un mayor porcentaje de mujeres con empleos pagados que la mayoría de las naciones. El trabajo fuera de casa ofrece una base para la independencia, y también provoca tensiones en el matrimonio y la vida social para ambos compañeros. Culturalmente, los estadounidenses tienden a valorar la independencia y su forma moderna, la autorrealización. Además, el protestantismo (en sus varias modalidades) es la religión más común en Estados Unidos. De las dos principales religiones en Estados Unidos y Canadá (donde predomina el catolicismo), el protestantismo ha sido menos severo en denunciar el divorcio que el catolicismo.

TABLA 11.1 Tasas cambiantes de divorcio (número por año) en Estados Unidos, de 1940 a 2006.

AÑO	TASA DE DIVORCIOS POR 1 000 HABITANTES	TASA DE DIVORCIO POR 1 000 MUJERES CON EDADES DE 15 AÑOS Y MÁS
1940	2.0	8.8
1950	2.6	10.3
1960	2.2	9.2
1970	3.5	14.9
1980	5.2	22.6
1990	4.7	20.9
2000	4.2	19.5
2006	3.6	NA

FUENTE: S. C. Clarke, "Advance Report of Final Divorce Statistics, 1989 and 1990", *Monthly Vital Statistics Report* 43(8, 9), Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics; R. Hughes, Jr., "Demographics of Divorce", 1996, http://www.hec.ohiostate.edu/famlife/divorce/demo.htm; *National Vital Statistics Reports* 54(12), 2006, http://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr54/nvsr54_12.pdf; *Statistical Abstract of the United States* 2009, tabla 77, p. 63.

MATRIMONIOS PLURALES

En la actualidad, en Estados Unidos, donde el divorcio es bastante sencillo y común, la poligamia (el matrimonio con más de un cónyuge al mismo tiempo) es contra la ley. En las naciones industriales el matrimonio junta individuos, y las relaciones entre éstos se pueden disolver más fácilmente que aquellas que se dan entre los grupos. Conforme el divorcio se vuelve más común, los estadounidenses practican la *monogamia serial*: los individuos tienen más de un cónyuge pero nunca, legalmente, más de uno al mismo tiempo. Como se afirmó anteriormente, las dos formas de poligamia son la poliginia y la poliandria. La poliandria se practica sólo en algunas culturas, notablemente entre ciertos grupos del Tíbet, Nepal e India. La poliginia es mucho más común.

Poliginia

Debe distinguirse entre la aprobación social del matrimonio plural y su frecuencia real en una sociedad particular. Muchas culturas aprueban que un hombre tenga más de una esposa. Sin embargo, aun cuando la poliginia se aliente, la mayoría de los hombres son monógamos, y la poliginia sólo caracteriza a una fracción de los matrimonios. ¿Por qué esto es así?

Una razón es la igual proporción de sexos. En Estados Unidos nacen alrededor de 105 hombres por cada 100 mujeres. En la adultez, la proporción de hombres a mujeres se iguala, y eventualmente se invierte. La mujer estadounidense promedio sobrevive al hombre promedio. En muchas sociedades no industriales, de igual manera este sesgo del sexo que se presenta en la infancia se revierte en la adultez.

La costumbre de que los hombres se casen más tarde que las mujeres promueve la poliginia. Entre los kanuri de Bornu, Nigeria, los hombres se casan entre los 18 y 30 años; las mujeres, entre 12 y 14 (Cohen, 1967). La diferencia de edad entre los cónyuges implica que habrá más viudas que viudos. La mayoría de las viudas vuelve a casarse, algunas en uniones poliginias. Entre los kanuri de Bornu y en otras sociedades poliginias, las viudas representan un gran número de las mujeres involucradas en matrimonios plurales (Hart, Pillin y Goodale, 1988). En muchas sociedades, incluida los kanuri, el número de esposas es un indicador de la productividad, el prestigio y la posición social del hogar de un hombre (vea "Valorar la diversidad"). Mientras más esposas, más trabajadores. Productividad creciente significa más riqueza. Ésta a su vez atrae esposas adicionales al hogar. Riqueza y esposas derraman mayor prestigio al hogar y a su jefe.

Para que un matrimonio funcione, se necesitan ciertos acuerdos entre las esposas existentes



Esta familia poliginia incluye dos esposas, seis hijos y un esposo, todos miembros del grupo étnico uighur. Aparecen sentados enfrente de su hogar en la comuna Buzak, cerca de Khotan, provincia Xinjiang, República Popular de China. ¿Esperaría usted que la mayoría de los matrimonios fuesen poligínicos en una sociedad que permite la poliginia?





valorar la DIVERSIDAD

Cinco esposas y 55 hijos

La diversidad en las costumbres matrimoniales ha sido un tema destacado en la antropología desde su origen. Muchas sociedades, incluida la turca, que alguna vez permitieron el matrimonio plural, lo prohibieron. La poliginia es la forma de poligamia (matrimonio plural) en el que un hombre tiene más de una esposa. Por lo general, el matrimonio es una sociedad doméstica, pero bajo la poliginia las esposas secundarias pueden o no residir cerca de la primera esposa. En este caso turco, las cinco esposas poseen sus propias casas. La poligamia, aunque formalmente declarada ilegal, ha sobrevivido en Turquía desde el periodo otomano, cuando el tener muchas esposas se veía como símbolo de poder, riqueza y proeza sexual. A diferencia del pasado, cuando la práctica era obligatoria (para los hombres que podían costearla) y no ilegal, la poligamia puede poner en riesgo a las mujeres contemporáneas. Puesto que sus matrimonios no tienen estatus oficial, las esposas secundarias que son hostigadas o maltratadas no cuentan con recursos legales. Como todas las instituciones que los antropólogos estudian, las costumbres que involucran al matrimonio plural cambian en el mundo contemporáneo y en el contexto de las naciones-estado y la globalización.

ISIKLAR, Turquía, 6 de julio. Con sus 5 esposas, 55 hijos y 80 nietos, 400 ovejas, 1 200 acres de tierra y un pequeño ejército de sirvientes, Aga Mehmet Arslan no parecería defender la monogamia.

Aunque prohibida, la poligamia está muy difundida en la región de Isiklar. Aunque, si fuera joven de nuevo, dice Arslan, un cacique kurdo de 64 años de edad, barrigón y lleno de vida, felizmente cambiaría a sus cinco esposas por una.

"Casarse con cinco esposas no es pecaminoso, y yo lo hice porque tener muchas esposas es un signo de poder", dice, apoltronado en un diván en una gran habitación llena de cojines en su casa, donde, en un lugar destacado, se muestra un retrato del primer presidente de Turquía, Mustafa Kemal Ataturk, quien prohibió la poligamia en 1926.

"Pero no lo haría de nuevo", agrega, y menciona los retos de poseer tanta parentela, como la necesidad de construir una casa para cada esposa, lejos de las otras para evitar fricciones, y su lucha por recordar todos los nombres de sus hijos. "En ese entonces no estaba educado, y Dios nos ordenó ser fructíferos y multiplicarnos."

Aunque Ataturk prohibió la poligamia como parte de un esfuerzo por modernizar la república turca y dar poder a las mujeres, esa práctica sigue estando muy difundida en esa región kurda, profundamente religiosa y rural, del sureste de Anatolia, hogar de un tercio de los 71 millones de turcos. La práctica generalmente es aceptada bajo el Corán.



Muchas sociedades, incluida la turca (como se describe aquí), que alguna vez permitieron los matrimonios plurales, la consideran ilegal. La novia turca que aparece en la fotografía, Kubra Gul, hija del presidente de Turquía, Abdullah Gul, no tendrá que compartir a su novio, Mehmet Sarimermer. La fotografía muestra a la pareja el día de su boda (14 de octubre de 2007), en Estambul.

La poligamia crea choques culturales en un país que lucha por reconciliar el secula-

cuando otra está por agregarse, en especial si comparten el mismo hogar. En ciertas sociedades, la primera esposa solicita una segunda para ayudarse con las labores domésticas. El estatus de la segunda esposa es inferior al de la primera; son esposas de mayor y menor categoría. La esposa de mayor categoría en ocasiones elige a la de menor categoría en sus parientes cercanas. Entre los betsileo de Madagascar, las diferentes esposas siempre viven en poblados distintos. La primera esposa, y de mayor categoría, de un hombre, llamada "gran esposa", vive en el poblado donde él cultiva su mejor campo de arroz y pasa con él la mayor parte de su tiempo. Los hombres de estatus superior con muchos arrozales y múltiples esposas poseen hogares cerca de cada campo. Pasan la mayor parte de su tiempo con la esposa de más categoría y visitan a las demás a lo largo del año.

Las esposas plurales desempeñan un importante papel político en los estados no industriales. El rey de los merina, una sociedad con más de un






rismo de la república con sus tradiciones musulmanas. También arriesga con minar el impulso turco por conseguir acceso a la Unión Europea.

"La UE busca cualquier excusa para no permitir la entrada de Turquía, y la poligamia refuerza el estereotipo de Turquía como un país atrasado", dice Handan Coskun, director de un centro para mujeres.

Puesto que el Estado no reconoce los matrimonios polígamos (los sacerdotes que los realizan están sujetos a castigo), las esposas no tienen estatus legal, lo que las hace vulnerables cuando los matrimonios se tornan violentos. Aunque aquí las autoridades locales por lo general se desentienden y lo pasan por alto porque la práctica se ve como tradición.

En Turquía, los expertos en poligamia explican la práctica como una reminiscencia del imperio otomano, cuando la cultura del harén abundaba y tener muchas esposas era visto como símbolo de influencia, poder sexual y riqueza.

Remzi Otto, profesor de sociología en la Universidad Dicle en Diyarbakir, quien realizó un estudio de 50 familias polígamas, dice que algunos hombres toman segundas esposas si sus primeras cónyuges no pueden concebir hijos. Algunos también toman mujeres viudas y niñas de orfelinatos como segundas esposas para proporcionarles una red de seguridad social. El amor, agrega, también puede jugar su papel.

"A muchos hombres en esa región se les obliga a casarse cuando son muy jóvenes, como a los 13 años de edad, de modo que encontrar a su propia esposa es una forma de rebelarse y expresar su independencia", dice.

Isiklar, la remota villa donde Arslan es el *aga* o jefe, se encuentra al final de un largo y sucio camino, rodeado por amplios campos que verdean. La mayoría de los residentes locales comparte el apellido Arslan, que significa león en turco y connota virilidad.

Arslan dice que él se arrepiente de sus múltiples matrimonios y que prohibió a sus hijos tomar más de una esposa. También educa a sus hijas. "No he hecho nada vergonzoso", dice. "No bebo. Trato a todos con respeto. Pero tener tantas esposas puede crear problemas."

Su mayor dolor de cabeza, dice, surge de los celos entre sus mujeres, con la primera de las cuales se casó sin amor. "Mi regla es comportarme de manera equitativa con todas mis esposas", asegura. "Pero mi primera esposa se puso muy, muy celosa cuando llegó la segunda. Cuando arribó la tercera, las dos primeras crearon una alianza contra ella. De modo que tuve que ser un buen diplomático."

Arslan, quien posee tierras, propiedades y tiendas a lo largo de la región, dice que la carga financiera de tanta descendencia podría ser abrumadora. "Cuando voy a la zapatería, compro 100 pares de zapatos al mismo tiempo", dice. "El dependiente de la tienda cree que soy vendedor de calzado y me dice que vaya con un mayorista."

También enfrenta problemas para seguir la pista a sus hijos. Recientemente vio a dos niños pelear en la calle y les dijo que avergonzarían a sus familias. "¿No me reconoces?", le inquirió uno. "Soy tu hijo."

Grupos femeninos aseguran que la poligamia pone en riesgo a las mujeres. "Éstas pueden sufrir abusos, violaciones, malos tratos y, puesto que sus matrimonios no son legales, no tienen a dónde acudir", dice Ms. Coskun, directora de un centro femenil que abrió fábricas de pan en áreas rurales pobres donde las mujeres pueden trabajar y tomar clases sobre sus derechos.

De vuelta en Isiklar, Arslan reconoció que la poligamia era una práctica fuera de moda. "Dios me ha procurado porque yo procuro a mi familia", dice. "Pero si quieren ser felices, cásense con una sola esposa."

FUENTE: Dan Bilefsky, "Polygamy Fosters Culture Clashes (and Regrets) in Turkey". Tomado de *The New York Times*, 10 de julio de 2006. **www.nytimes.com**

millón de personas en las tierras altas de Madagascar, cuenta con palacios para cada una de sus doce esposas en diferentes provincias. Él permanece con ellas cuando viaja a lo largo del reino. Son sus agentes locales, supervisan y reportan acerca de asuntos provinciales. El rey de Buganda, el mayor estado precolonial de Uganda, tomó cientos de esposas, que representaban a todos los clanes de su nación. En el reino, todos se convirtieron en parientes políticos del rey, y todos los clanes tenían oportunidad de proporcionar al siguiente gobernante. Ésta fue una forma de dar a las personas comunes una participación en el gobierno.

Estos ejemplos muestran que no hay una sola explicación para la poliginia. Su contexto y función varían de una sociedad a otra, e incluso dentro de la misma sociedad. Algunos hombres son poliginios porque heredaron una viuda de un hermano (el levirato). Otros tienen esposas plurales porque buscan prestigio o desean aumentar la productividad del hogar. Incluso otros usan el matrimonio como herramienta política o medio

de avance económico. Hombres y mujeres con ambiciones políticas y económicas cultivan alianzas matrimoniales que sirven a sus fines. En muchas sociedades, incluidos los betsileo de Madagascar y los igbo de Nigeria, las mujeres arreglan los matrimonios.

Como todas las instituciones que estudian los antropólogos, las costumbres que involucran el matrimonio plural cambian en el mundo contemporáneo y en el contexto de los estados nación y la globalización. El recuadro "Valorar la diversidad" de este capítulo centra su atención en las costumbres matrimoniales turcas. Tradicionalmente, la poliginia se ha permitido ahí para hombres que pueden costear múltiples esposas y muchos hijos. Actualmente la poliginia es ilegal, sin embargo todavía se practica. Puesto que las uniones poliginias ahora carecen de estatus legal, las esposas secundarias están en riesgo si su esposo las maltrata, descuida o abandona.

Poliandria

La poliandria es rara y se practica bajo condiciones muy específicas. La mayoría de las personas poliándricas del mundo vive en el sur de Asia: en Tíbet, Nepal, India y Sri Lanka. En algunas de esas naciones la poliandria parece ser una adaptación cultural a la movilidad que se asocia con los viajes masculinos por razones de negocios, comercio y operaciones militares. La poliandria garantiza que habrá al menos un hombre en casa para realizar las actividades masculinas dentro de una división del trabajo basada en el género. La poliandria fraterna también es una estrategia efectiva cuando los recursos son escasos. Los hermanos con recursos limitados (en tierra) los ponen en hogares extensos (poliándricos) y toman sólo una esposa. La poliandria restringe el número de esposas y herederos. Menos competencia entre herederos significa que la tierra puede transmitirse con mínima fragmentación.



Refuerzo del CURSO

Resumen

1. El matrimonio, que usualmente es una forma de sociedad doméstica, es difícil de definir. Todas las sociedades poseen un cierto tipo de tabú relativo al incesto. El comportamiento humano con respecto al apareamiento con parientes cercanos puede expresar una tendencia primate generalizada, que ilustra tanto necesidades como evitación. Pero los tipos, riesgos y evitación del incesto también reflejan estructuras de parentesco específicas. Un énfasis cultural sobre el incesto padre-hija puede correlacionarse con una estructura de familia nuclear patriarcal, mientras que el énfasis cultural radica en la evitación del incesto hermano-hermana en sociedades con linajes y clanes.

2. Algunas de las siguientes explicaciones se han dado para el tabú del incesto: 1) codificación del horror instintivo al incesto, 2) preocupación acerca de los efectos biológicos de las uniones incestuosas, 3) reflejo de sentimientos de atracción o aversión que se desarrollan conforme uno crece en un hogar y 4) ventaja adaptativa porque promueve la exogamia, lo que por tanto aumenta las redes de amigos y aliados.

3. La exogamia extiende los lazos sociales y políticos hacia afuera. Esto se confirma mediante la consideración de la endogamia como un matrimonio dentro del grupo. Las reglas endogámicas son comunes en las sociedades estratificadas. Un ejemplo extremo es la India, donde las castas son las unidades endógamas y se subdividen en grupos de ascendencia exógamos. Por tanto, la misma cultura puede tener reglas tanto endogámicas como exogámicas. Ciertos reinos antiguos alentaban el incesto real mientras lo condenaban entre personas comunes.

4. La discusión del matrimonio del mismo sexo que, en general, actualmente es ilegal en Estados Unidos, ilustra la diversidad de derechos que acompañan a los matrimonios heterosexuales. El matrimonio establece a los padres legales de los hijos. Brinda a cada cónyuge derechos sobre la

sexualidad, la mano de obra y la propiedad del otro. Y establece una "relación de afinidad" socialmente significativa entre cada cónyuge y los parientes del otro. Algunos de esos derechos se pueden establecer para sociedades domésticas del mismo sexo.

5. En sociedades con grupos de ascendencia, los matrimonios implican relaciones entre grupos, así como entre los cónyuges. Con la costumbre del excrex, el novio y sus parientes transfieren riqueza a la novia y su grupo. Conforme aumenta el valor de esos regalos y del excrex, declina la tasa de divorcios. Las costumbres de excrex muestran que los matrimonios entre productores de alimentos no industriales crean y mantienen alianzas grupales. Lo mismo sucede con el sororato, mediante el cual un hombre se casa con la hermana de su esposa muerta, y el levirato, en el cual una mujer se casa con el hermano de su esposo fallecido.

6. La facilidad y frecuencia del divorcio varían entre culturas. Factores políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos afectan la tasa de divorcios. Cuando el matrimonio es cuestión de alianza intergrupal, como generalmente ocurre en sociedades con grupos de ascendencia, el divorcio es menos común. Un considerable fondo común de propiedad también complica el divorcio.

7. Muchas sociedades permiten matrimonios plurales. Los dos tipos de poligamia son la poliginia y la poliandria. La primera involucra múltiples esposas; la última, múltiples esposos. La poliginia es mucho más común que la poliandria.

Términos clave

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. Este capítulo sobre el matrimonio describe el ejemplo de las uniones matrimoniales entre mujeres en la comunidad nuer de Sudán. Dichas uniones resultan relaciones simbólicas y sociales más que sexuales, como en el caso de una mujer que se casa con otra si el padre sólo tiene hijas mas no herederos varones, quienes son necesarios si ha de sobrevivir su patrilinaje. Entonces la "esposa" puede tener sexo con otro hombre hasta que se embaraza. El hijo que nace de la relación se constituye en el descendiente tanto del esposo femenino como de la esposa. Ejemplos como éste subrayan:
   a) Cómo algunas sociedades necesitan un mejor sistema educativo para enseñar a las personas relaciones de parentesco adecuadas.
   b) Cómo algunas sociedades sufren de falta de padres varones.
   c) Cómo, a pesar de las apariencias, el matrimonio tiene poco que ver con la riqueza y en realidad todo es cuestión de sexo.
   d) Cómo las relaciones de parentesco cobran diferentes significados en distintos contextos, pues son construcciones sociales.
   e) Cómo algunas sociedades pueden beneficiarse de la exposición a la modernidad.

2. ¿En qué sentido la exogamia es adaptativa?
   a) Aumenta la probabilidad de que alelos desventajosos encuentren expresión fenotípica y por tanto se eliminan de la población.
   b) Impide las relaciones pacíficas entre grupos sociales y por tanto promueven la expansión poblacional.
   c) Fue un importante factor causal en el origen del estado.
   d) No es adaptativa; sólo es una construcción cultural.
   e) Aumenta el número de individuos sobre los que uno puede apoyarse en época de necesidad.

3. ¿Quiénes son sus primos cruzados?
   a) Los hijos del hermano de su madre o de la hermana de su padre.

b) Los hijos de la hermana de su madre o los del hermano de su padre.
c) Los hijos de los primos de su padre.
d) Los hijos de los primos de su madre.
e) Los primos del sexo opuesto.

4. Entre los yanomami, como en muchas sociedades con ascendencia unilineal, el sexo con primos cruzados es adecuado, pero con primos paralelos se considera incestuoso. ¿Por qué?
   a) Los yanomami consideran a los primos paralelos como parientes, mientras que los primos cruzados son afines reales o potenciales.
   b) Entre los yanomami, los primos cruzados en realidad son primos paralelos.
   c) Los yanomami, así como los miembros de otras sociedades con ascendencia unilineal, comparten un gen que les impide tener sexo con los primos paralelos.
   d) Este comportamiento es un universal humano que explica la teoría de Freud de la atracción y el rechazo.
   e) Los yanomami consideran a los primos cruzados parientes más cercanos que todos los otros parientes.

5. Entre los científicos sociales, ¿cuál es la explicación más aceptada para el tabú del incesto?
   a) Horror instintivo causado por los genes.
   b) Casarse fuera o morir.
   c) El temor difundido de la degeneración biológica.
   d) Atracción y rechazo.
   e) Atracción genéticamente determinada por quienes son más diferentes a uno.

6. Algunas comunidades polinesias creen en la fuerza impersonal llamada *mana; y* tener altos niveles de ésta marca a las personas como sagradas. La práctica de la endogamia real fue una forma de asegurarse de que tal fuerza impersonal permaneciera dentro de la clase gobernante. ¿Qué tipo de explicación es ésta?
   a) Una función latente, la explicación que dan los investigadores para las costumbres de las personas.
   b) Una función afín que alienta la extensión de los lazos de afinidad a un círculo de personas cada vez más amplio.
   c) Una explicación genética.
   d) Una función manifiesta, las explicaciones que las personas dan para sus costumbres.
   e) Una explicación ética.

7. Entre algunos grupos nativos americanos, las figuras conocidas como *berdaches* eran hombres biológicos que asumían el comportamiento y las tareas de las mujeres. En ocasiones se casaban con hombres y juntos compartían los productos del trabajo de cada uno, de la misma forma que lo hacen los matrimonios de diferente sexo. Este ejemplo ilustra:
   a) Cómo Arizona es uno de los muchos estados que reconocen los matrimonios del mismo sexo en Estados Unidos.
   b) Cómo, si fueran legales, los matrimonios del mismo sexo podrían fácilmente otorgar derechos sobre el trabajo y sus productos a cada uno de los cónyuges.
   c) El raro fenómeno social de la poliandria.
   d) Cómo los matrimonios del mismo sexo tienen buen sentido económico.
   e) Cómo Edmund Leach estaba equivocado al sugerir que todas las sociedades definen el matrimonio de manera similar.

8. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca del divorcio *no* es verdadero?
   a) El divorcio es más común ahora de lo que fue hace un siglo.
   b) Mientras más sustancial sea la propiedad conjunta, más complicado es el divorcio.
   c) El divorcio es exclusivo de los estados-nación industrializados.
   d) El divorcio es más difícil en una sociedad patrilineal.
   e) Un excrex sustancioso puede reducir la tasa de divorcios.

9. ¿Cuál de los siguientes *no* es una forma de poligamia?
   a) Un hombre que tiene tres esposas.
   b) Una mujer que tiene tres esposos, todos ellos hermanos.
   c) Un hombre que se casa, luego se divorcia, se casa nuevamente, vuelve a divorciarse y se casa otra vez, cada ocasión con una mujer diferente.
   d) Un hombre que tiene tres esposas, todas ellas hermanas.
   e) Un hombre que tiene dos esposas, una de las cuales es biológicamente mujer, mientras que la otra es biológicamente hombre, pero se considera como poseedor del espíritu de una mujer.

10. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca del matrimonio es verdadero?
   a) Debe involucrar al menos un hombre y una mujer biológicos.
   b) Involucra una mujer y el progenitor de su hijo.
   c) Siempre involucra a un sacerdote.
   d) Deben intercambiarse anillos.
   e) Es un universal cultural.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. El término ____________ se refiere al padre biológico de un niño, mientras que ____________ es el término que usan los antropólogos para identificar al padre socialmente reconocido de ego.
2. ____________ se refiere a la práctica socialmente sancionada de casarse con alguien dentro del grupo al que uno pertenece.
3. _____________ es un intercambio matrimonial en el que la familia o el grupo de parentesco de la novia entrega regalos sustanciales cuando se casa su hija. Esta costumbre se correlaciona con estatus femenino _______.
4. Cuando un viudo se casa con una hermana de su esposa muerta, a esto se le conoce como ______________.
5. La costumbre llamada ____________ ocurre cuando una viuda se casa con un hermano de su esposo fallecido.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Qué es homogamia? En países como Estados Unidos, ¿cuáles son las implicaciones sociales y económicas de la homogamia (especialmente cuando se articula con otras tendencias como el aumento en el empleo femenino)?
2. ¿Qué es excrex? ¿De qué otra forma se le conoce y por qué? ¿Usted cuenta con algo parecido en su sociedad? ¿Sí o no?, ¿por qué?
3. De acuerdo con Edmund Leach (1955), dependiendo de la sociedad, muchos tipos diferentes de derechos se asignan por matrimonio. ¿Cuáles son esos derechos? ¿De ésos, cuáles considera fundamentales para definir el matrimonio? ¿De cuáles se puede prescindir? ¿Por qué?
4. Fuera de las sociedades industriales, el matrimonio con frecuencia es más una relación entre grupos que entre individuos. ¿Qué significa esto? ¿Cuáles son algunos ejemplos de esto?
5. El divorcio tiende a ser más común en las sociedades matrilineales que en las patrilineales. ¿Por qué?

Opción múltiple: 1. *d*); 2. *e*); 3. *a*); 4. *a*); 5. *b*); 6. *d*); 7. *b*); 8. *c*); 9. *c*); 10. *e*). **Llene el espacio:** 1. progenitor, *pater*; 2. Endogamia; 3. Dote, bajo; 4. sororato; 5. levirato

Lecturas adicionales sugeridas

Collier, J. F., ed.
1988 *Marriage and Inequality in Classless Societies.* Stanford, CA: Stanford University Press. Matrimonio y temas relacionados con la estratificación de género en las bandas y tribus.

Hart, C. W. M., A. R. Pilling, y J. C. Goodale
1988 *The Tiwi of North Australia,* 3a. ed. Fort Worth: Harcourt Brace. Última edición del clásico estudio de caso sobre los arreglos matrimoniales tiwi, incluida la poliginia, y el cambio social durante 60 años de estudio antropológico.

Ingraham, C.
2008 *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture,* 2a. ed. Nueva York: Routledge. Amor y matrimonio, incluida la ceremonia, en los Estados Unidos contemporáneos.

Levine, N. E.
1988 *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population in the Tibetan Border.* Chicago: University of Chicago Press. Estudio de caso de la poliandria fraterna y la organización doméstica en el noroeste de Nepal.

Malinowski, B.
2001 (orig. 1927) *Sex and Repression in Savage Society.* Nueva York: Routledge. Estudio clásico del sexo, matrimonio y parentesco entre los trobriandeses matrilineales.

Simpson, B.
1998 *Changing Families: An Ethnographic Approach to Divorce and Separation.* Nueva York: Berg.Tendencias actuales del matrimonio y el divorcio en Gran Bretaña.

- ¿Qué es religión, cuáles son sus formas, correlatos sociales y funciones?
- ¿Qué es el ritual? ¿En qué formas y cómo se expresa?
- ¿Qué papel juega la religión en el mantenimiento y el cambio de las sociedades?



Un juego de *softball* entre los monjes de la abadía Gampo, en Isla del Cabo Bretón, Nueva Escocia, Canadá. Magia y religión pueden mezclarse en los deportes.

12 Religión



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿Alguna vez ha notado cuánto escupen los beisbolistas? Fuera del béisbol, incluso entre otras figuras deportivas masculinas, escupir se considera de mala educación. Ni los futbolistas, ni los basquetbolistas escupen. No escupen Roger Federer, Tiger Woods, Paul o Morgan Hamm, o Michael Phelps. Ni siquiera Mark Spitz (un nadador que se convirtió en dentista). Pero observe cualquier partido de béisbol durante algunas entradas y verá cómo los jugadores escupen en abundancia. Dado que los lanzadores parecen ser los campeones en escupir, probablemente la costumbre se originó en el montículo. En la actualidad sigue siendo una práctica, muy similar a la de los lanzadores cuando masticaban tabaco de manera rutinaria, porque creían que la nicotina mejoraba su concentración y efectividad. La costumbre de escupir se extendió hacia otros jugadores, quienes descaradamente escupían saliva desde el jardín hacia la caseta.

Para el estudioso de las costumbres, los rituales y la magia, el béisbol es un juego especialmente interesante al que se pueden aplicar fácilmente las lecciones de la antropología. El antropólogo pionero Bronislaw Malinowski, al escribir acerca de los isleños del Pacífico, notó que habían desarrollado todo tipo de magia y la usaban al navegar, una actividad peligrosa. Él propuso que, cuando la gente enfrenta condiciones que no puede controlar (por ejemplo, el viento y el clima), acude a la magia. La magia, en la forma de rituales, tabúes y objetos sagrados, es particularmente evidente en el béisbol. Como la magia en la navegación, en el béisbol sirve para reducir el estrés psicológico, lo que crea una ilusión de control cuando se carece del dominio verdadero.

En muchas publicaciones acerca del béisbol, el antropólogo George Gmelch emplea la observación de Malinowski de que la magia es más común en situaciones en las que predominan el azar y la incertidumbre. Todo tipo de comportamientos mágicos rodean al lanzamiento y al bateo, que están repletos de incertidumbre. Existen pocos rituales para el fildeo, sobre el cual los jugadores tienen más control. (Los porcentajes de bateo de .350 o más son muy raros después de una temporada completa, pero un porcentaje de fildeo por abajo de .900 es una desgracia.) De manera especial son obvios los rituales de los lanzadores, quienes suelen: ajustar su gorra entre lanzamientos, escupir en una dirección particular, manipular mágicamente la bolsa de resina, hablar a la pelota o lavar sus manos después de otorgar una carrera. Los bateadores también siguen sus rituales. No es raro ver al jardinero de los Mellizos de Minnesota, Carlos Gómez, besar su bate, al que también le gusta hablarle, olerlo, amenazarlo… y recompensarlo cuando consigue un *hit*. Otro bateador escupirá, luego ritualmente tocará su escupida con su bate, para mejorar su éxito en el plato.

Los humanos utilizan herramientas para lograr mucho, pero la tecnología todavía no nos permite "tenerlo todo". Para mantener viva la esperanza en situaciones de incertidumbre, y para los resultados que no se pueden controlar, todas las sociedades se apoyan en la magia y la religión como medios de explicación, control y confort. Usted, ¿cuáles rituales tiene?

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

El antropólogo Anthony F. C. Wallace definió la **religión** como las "creencias y rituales preocupados por los seres, poderes y fuerzas sobrenaturales" (1966, p. 5). Lo sobrenatural es el reino extraordinario que se encuentra fuera, pero que se cree incide sobre el mundo observable. En términos ordinarios no es empírico y resulta inexplicable. Se acepta "como acto de fe". Los seres sobrenaturales (dioses y diosas, fantasmas y almas) no pertenecen al mundo material. Como tampoco las fuer-

zas sobrenaturales, algunas de las cuales los seres pueden manejar. Otras fuerzas sagradas son impersonales; simplemente existen. Sin embargo, en muchas sociedades, las personas creen que pueden beneficiarse de llenarse con o manipular, las fuerzas sobrenaturales (vea Bowie, 2006; Crapo, 2003).

Otra definición de religión (Reese, 1999) hace referencia al grupo de personas que se reúnen regularmente para practicar un culto. Dichos congregantes o adherentes suscriben e interiorizan un sistema compartido de significados. Aceptan, se adhieren o creen en un conjunto de doctrinas que involucran la relación entre el individuo y la divinidad, lo sobrenatural o cualquier cosa que se tome como la naturaleza final de la realidad. Los antropólogos subrayan la naturaleza colectiva, compartida y dramática de la religión, las emociones que genera y los significados que encarna. Émile Durkheim (1912/2001), uno de los primeros estudiosos del tema, subrayó la *efervescencia* religiosa, el burbujeo de la intensidad emocional colectiva que generaba el culto. Victor Turner (1969/1995) actualizó la noción de Durkheim, y usó el término ***communitas*** para referirse a un intenso espíritu comunitario, es decir, un sentimiento profundo de solidaridad social, igualdad y unión. La palabra *religión* deriva del latín *religare*, "ligar, enlazar", pero no es necesario que todos los miembros de una religión dada se reúnan como un cuerpo común. Algunos subgrupos se dan cita regularmente en sitios de congregación local. Pueden asistir a reuniones ocasionales con adherentes que representan una región más amplia. Y formar una comunidad imaginada con personas de fe similar a lo largo del mundo.

Como la etnicidad y el idioma, la religión también se relaciona con divisiones sociales dentro y entre sociedades y naciones. La religión une y divide. Participar en ritos comunes puede afirmar, y por tanto mantener, la solidaridad social de los adherentes de una religión. Sin embargo, como se sabe a partir de los encabezados en los diarios, las diferencias religiosas también pueden provocar profunda enemistad.

Al estudiar la religión de manera transcultural, los antropólogos ponen atención en la naturaleza social y el papel que lo religioso juega, así como en la naturaleza, contenido y significado que adquieren para las personas las doctrinas, actos, eventos, escenarios, prácticas y organizaciones religiosas. También se consideran las manifestaciones verbales de las creencias religiosas, como las oraciones, cantos, mitos, textos y enunciados sobre ética y moral. Según las definiciones aquí presentadas, la religión existe en todas las sociedades humanas. Es un universal cultural. Sin embargo, no siempre es fácil distinguir lo sobrenatural de lo natural; cada sociedad conceptualiza a su manera la divinidad, las entidades sobrenaturales y las realidades fundamentales.

ORÍGENES, FUNCIONES Y EXPRESIONES DE LA RELIGIÓN

¿Cuándo comenzó la religión? Nadie lo sabe con certeza. Hay sugerencias de su existencia en entierros de neandertales y en paredes de cuevas europeas, donde las figuras esquemáticas pintadas podrían representar a los chamanes, antiguos especialistas religiosos. No obstante, cualquier enunciado acerca de cuándo, dónde, por qué y cómo surgió la religión, o cualquier descripción de su naturaleza original, sólo pueden resultar en especulaciones. Sin embargo, aunque tales especulaciones no son concluyentes, muchas han revelado significativas funciones y efectos del comportamiento religioso. Ahora se examinarán varias teorías.

Animismo

El fundador de la antropología de la religión fue el inglés sir Edward Burnett Tylor (1871/1958). Tylor pensó que la religión nació conforme las personas trataron de entender las condiciones y eventos que no podían explicar a través de la experiencia cotidiana. Tylor creía que nuestros ancestros, y los pueblos no industriales contemporáneos, estaban particularmente intrigados por la muerte, el sueño y el trance. En los sueños y trances, las personas ven imágenes que pueden recordar cuando despiertan o salen del estado de trance.

Tylor concluyó que los intentos por explicar los sueños y trances condujeron a los primeros humanos a creer que hay dos entidades que habitaban el cuerpo: una activa durante el día y la otra, un doble o alma, activa durante los estados de sueño y trance. Aunque nunca se reunían, eran vitales uno para el otro. Cuando el doble o alma abandona el cuerpo de manera permanente, la persona muere. La muerte es la partida del alma. Alma proviene del latín *anima*, por eso Tylor nombró a esa creencia animismo. El alma era una especie de entidad espiritual; las personas recordaban varias imágenes de sus sueños y trances: espíritus distintos. Para Tylor, el **animismo**, una creencia en los seres espirituales, era la forma más temprana de religión.

Tylor propuso que la religión evolucionó a través de estadios, comenzando con el animismo. El *politeísmo* (la creencia en múltiples dioses) y luego el *monoteísmo* (la creencia en una sola deidad todo poderosa) se desarrollaron posteriormente. Puesto que la religión se originó para explicar las cosas que las personas no entendían, Tylor creía que declinaría conforme la ciencia ofreciera mejores explicaciones. En cierta medida, le asistía la razón. Ahora se tienen explicaciones científicas para muchas cosas que alguna vez explicó la religión. No obstante, puesto que

religión
Creencia y ritual que tratan de seres, poderes y fuerzas sobrenaturales.

communitas
Intenso sentimiento de solidaridad social.

animismo
Creencia en almas o dobles.

mana
Fuerza impersonal sagrada conocida así en Melanesia y Polinesia.

tabú
Sagrado y prohibido; prohibición respaldada por sanciones sobrenaturales.

la religión persiste, debe hacer algo más que explicar los misterios. Debe poseer otras funciones y significados, y ciertamente los tiene.

Mana y tabú

Además del animismo, y en ocasiones en coexistencia con él en la misma sociedad, hay una visión de lo sobrenatural como dominio de poder, o *fuerza*, impersonal y bruto que la gente puede controlar bajo ciertas condiciones (si piensa en *Star Wars*, va por buen camino). Tal concepción de lo sobrenatural es particularmente prominente en Melanesia, el área del Pacífico sur, que incluye Papúa Nueva Guinea y las islas adyacentes. Los melanesios creen en **mana**, una fuerza impersonal sagrada que existe en el universo. El mana puede residir en personas, animales, plantas y objetos.



El politeísmo de la antigua Grecia se ilustra mediante esta imagen de Apolo —con una lira— y Artemisa, ofreciendo sacrificios sobre el fuego de un altar. Esta vasija de terracota con figuras rojas data del 490-480 a.C.

El mana melanesio era similar a la noción de eficacia o suerte. Los melanesios atribuían el éxito al mana que la gente podía adquirir o manipular en diferentes formas, como a través de la magia. Los objetos con mana pueden cambiar la suerte de alguien. Por ejemplo, un talismán o amuleto que pertenezca a un cazador exitoso puede transmitir el mana del cazador a la siguiente persona que lo posea o use. Una mujer puede poner una roca en su jardín y ver su cosecha mejorar dramáticamente, atribuyendo el cambio a la fuerza contenida en la roca.

Las creencias en fuerzas parecidas al mana están muy difundidas, aunque las especificidades de las doctrinas religiosas varíen. Considere el contraste entre el mana en Melanesia y Polinesia (las islas incluidas en un área triangular marcada por Hawai al norte, la Isla de Pascua al este y Nueva Zelanda al suroeste). En Melanesia, uno puede adquirir mana por afortunado o al trabajar duro para conseguirlo. Sin embargo, en Polinesia, el mana no se encuentra potencialmente disponible para todos, sino se halla unido a cargos políticos. Los jefes y nobles poseen más mana que las personas ordinarias.



Para ilustrar la magia en el béisbol, el jardinero de los Mellizos de Minnesota, Carlos Gómez, besa su bate, al que también le habla, huele, amenaza y recompensa cuando consigue un *hit*.

Tan cargados con mana estaban los más altos jefes que el contacto físico con ellos era peligroso para las personas comunes. El mana de los jefes fluía de sus cuerpos por donde quiera que caminaban. Podía infectar el suelo, lo que hacía peligroso para otros caminar sobre las huellas del jefe. Podía permear los platos y utensilios que el jefe usaba al comer. El contacto entre el jefe y las personas comunes era peligroso porque el mana podía provocar un efecto como un choque eléctrico. Dado que los altos jefes tenían tanto mana, sus cuerpos y posesiones eran **tabú** (se apartaban como sagrados e inaccesibles para las personas ordinarias). El contacto entre un alto jefe y las personas comunes estaba prohibido. Puesto que las personas ordinarias no podían soportar tanta co-

rriente sagrada como la realeza, cuando los comunes se exponían accidentalmente, eran necesarios ritos de purificación.

Un papel de la religión es la explicación (vea Horton, 1993). Una creencia en las almas explica lo que ocurre en el sueño, en un momento de trance o ante la muerte. El mana melanesio explica el éxito diferencial que la gente no puede entender en términos ordinarios naturales. La gente fracasa al cazar, en la guerra o la jardinería no porque sea floja, estúpida o inepta, sino porque el éxito proviene, o no, del mundo sobrenatural.

Las creencias en seres espirituales (animismo) y las fuerzas sobrenaturales (mana) encajan dentro de la definición de religión que se presentó al comienzo del presente capítulo. La mayoría de las religiones incluyen tanto espíritus como fuerzas impersonales. Del mismo modo, las creencias sobrenaturales de los estadounidenses contemporáneos incorporan seres como dioses, santos, almas, demonios y fuerzas a través de amuletos, talismanes, cristales y objetos sagrados.



Los isleños trobriandeses preparan una canoa comercial tradicional para usarse en el kula, un sistema de intercambio regional. Las mujeres llevan bienes para comerciar en una canasta, mientras que los hombres preparan la larga canoa para montar la vela. Con frecuencia, la magia se asocia con la incertidumbre, como la navegación en aguas impredecibles.

Magia y religión

La **magia** se refiere a técnicas sobrenaturales que persiguen la intención de lograr metas específicas. Las técnicas incluyen hechizos, fórmulas y encantamientos que usan y hacen referencia a deidades o fuerzas impersonales. Los magos emplean la *magia imitativa* para producir un efecto deseado al imitarlo. Si los magos quieren lastimar o matar a alguien, pueden imitar el efecto en una imagen de la víctima. Clavar alfileres en "muñecos vudú" es un ejemplo. La creencia de que se puede afectar a una persona a través de un objeto con el que tuvo contacto, se conoce como *magia contagiosa*. En ocasiones, los practicantes de la magia contagiosa usan partes del cuerpo de sus víctimas, como uñas o cabello. Se cree que el hechizo lanzado sobre el producto corporal eventualmente llegará a la persona y producirá el resultado deseado. La magia se encuentra en culturas con diversas creencias religiosas. Puede asociarse con animismo, mana, politeísmo o monoteísmo. La magia no es más simple ni más primitiva que el animismo o la creencia en mana.

Ansiedad, control y consuelo

Religión y magia no sólo explican cosas y ayudan a la gente a lograr metas. También entran al reino de los sentimientos humanos. En otras palabras, atienden necesidades emocionales, así como cognitivas (explicaciones). Por ejemplo, las creencias y prácticas sobrenaturales pueden ayudar a reducir la ansiedad. Las técnicas mágicas pueden disipar dudas que surgen cuando los resultados están más allá del control humano. De igual modo, la religión ayuda a las personas a enfrentar la muerte y soportar las crisis de la vida.

magia
Uso de técnicas sobrenaturales para lograr metas específicas.

Aunque todas las sociedades cuentan con técnicas para lidiar con los asuntos cotidianos, existen ciertos aspectos de las vidas de las personas sobre los cuales se carece de control. Cuando las personas enfrentan incertidumbre y peligro, de acuerdo con Malinowski, acuden a la magia.

> Por mucho que el conocimiento y la ciencia ayuden al hombre a permitirle obtener lo que desea, son incapaces de controlar por completo el azar y eliminar los accidentes, prever el giro inesperado de los eventos naturales, o hacer que las obras humanas sean confiables y adecuadas para todo requerimiento práctico. (Malinowski, 1931/1978, página 39)

Como se estudia en la sección de "La antropología en nuestras vidas" del presente capítulo, Malinowski descubrió que los trobriandeses usaban una diversidad de prácticas mágicas cuando partían en expediciones navieras, una actividad peligrosa. Él propuso que, dado que las personas no pueden controlar asuntos como el viento, el clima y el suministro de peces, recurren a la magia. Las personas pueden apelar a la magia cuando se topan con vacíos en su conocimiento o

ritual
Comportamiento formal, repetitivo y estereotipado, con base en una orden litúrgica.

poderes de control práctico, pero deben seguir sus actividades (Malinowski, 1931/1978).

Malinowski notó que, sólo cuando se enfrentaban con situaciones que no podían controlar debido al estrés psicológico, los trobriandeses pasaban de la tecnología a la magia. A pesar de la mejora en las habilidades técnicas, no es posible controlar todos los resultados, y la magia persiste en las sociedades contemporáneas. Como se discutió en la sección de "La antropología en nuestras vidas", la magia es particularmente evidente en el béisbol, donde George Gmelch (1978, 2001) describe una serie de rituales, tabúes y objetos sagrados. Igual que la magia de navegación de los trobriandeses, dichas conductas sirven para reducir el estrés psicológico y crean una ilusión de control mágico cuando se carece de control real. Incluso los mejores lanzadores enfrentan días malos y mala suerte. Las conclusiones de Gmelch confirman las de Malinowski: la magia prevalece en situaciones de azar e incertidumbre, en especial al lanzar y batear.

De acuerdo con Malinowski, la magia se utiliza para establecer control, pero la religión "nace de... las tragedias reales de la vida humana" (1931/1978, página 45). La religión ofrece apoyo emocional, en particular cuando las personas enfrentan una crisis. Malinowski consideró a las religiones tribales como preocupadas principalmente por organizar, conmemorar y ayudar a las personas a transitar por eventos de la vida, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.





Los ritos de paso con frecuencia son colectivos. Un grupo, como estos iniciados en Togo o los cadetes navales en San Diego, pasan a través de los ritos como grupo. Tales personas liminales reciben el mismo trato y condiciones y deben actuar en conjunto. Experimentan un intenso espíritu comunitario —*communitas*—, un sentimiento de gran solidaridad social y convivencia.

Rituales

Muchas características distinguen los rituales de otros tipos de comportamiento (Rappaport, 1974). Los **rituales** son formales: estilizados, repetitivos y estereotipados. Las personas los realizan en lugares especiales (sagrados) y en épocas determinadas. Los rituales incluyen *órdenes litúrgicas*: secuencias de palabras y acciones inventadas antes de la representación actual del ritual en el que ocurren.

Dichas características vinculan los rituales con las obras de teatro, pero existen importantes diferencias. Las obras teatrales tienen audiencia en lugar de participantes. Los actores simplemente *representan* algo, pero los intérpretes rituales, que constituyen la congregación, lo hacen en serio. Los rituales transmiten información acerca de los participantes y sus tradiciones. Repetidos año tras año, generación tras generación, los rituales traducen mensajes, valores y sentimientos duraderos en acciones.

Los rituales son actos *sociales*. Inevitablemente, algunos participantes están más comprometidos que otros en las creencias que yacen detrás de los ritos. Sin embargo, sólo por tomar parte en un acto público conjunto, los intérpretes señalan que aceptan un orden social y moral en común, que trasciende su estatus como individuos.

Ritos de paso

La magia y la religión, como notó Malinowski, pueden reducir la ansiedad y apaciguar los temores. Irónicamente, creencias y rituales también pueden *crear* ansiedad y una sensación de inseguridad y peligro (Radcliffe-Brown, 1962/1965). La existencia del rito puede ser causa de ansiedad. De hecho, la participación en un ritual colectivo

puede acumular estrés, cuya reducción común, a través de completar el ritual, aumenta la solidaridad de los participantes.

Los ritos de paso, por ejemplo, como la circuncisión colectiva de adolescentes, pueden ser muy estresantes (Gennep, 1960). Las tradicionales búsquedas de visiones de los nativos americanos, en particular de los indios de las planicies, ilustran los **ritos de paso** (costumbres asociadas con la transición de un lugar o etapa de la vida a otro), que se encuentran en todo el mundo. Entre los indios de las planicies, para transformarse de niño en adulto, el adolescente temporalmente se separaba de su comunidad. Después de un periodo de aislamiento viviendo en la naturaleza, y practicando con frecuencia ayuno y consumo de drogas, el joven tendría una visión, que se convertiría en su espíritu guardián. Entonces regresaría a su comunidad como adulto.

En la actualidad, los ritos de paso de las culturas incluyen confirmaciones, bautismos, bar y bat mitzvahs y novatadas de fraternidades. Significan cambios en el estatus social, el tránsito de la niñez a la adultez o situaciones de pertenencia, por ejemplo, de una persona que no es miembro a formar parte de una fraternidad. También existen ritos y rituales en los negocios y la vida corporativa. Los ejemplos incluyen fiestas de promoción y jubilación. De manera más general, un rito de paso puede marcar cualquier cambio de lugar, condición, posición social o edad.

Todos los ritos de paso presentan tres fases: la separación, la liminalidad y la incorporación. En la primera fase, las personas se retiran del grupo e inician el cambio de un lugar o estatus a otro. En la tercera fase, reingresan en la sociedad, al haber completado el rito. La fase *liminal* es la más interesante. Se trata del periodo entre estados, el limbo durante el cual las personas dejan un lugar o estado pero aún no entran o se unen al siguiente estado (Turner, 1969/1995).

ritos de paso
Ritos que marcan transiciones entre lugares o etapas de vida.

La **liminalidad** siempre manifiesta ciertas características; durante ese estado, las personas ocupan posiciones sociales ambiguas. Existen separadas de distinciones y expectativas ordinarias, y viven en un momento fuera del tiempo. Se apartan de los contactos sociales normales. Contrastes diversos demarcan la liminalidad de la vida social regular. Por ejemplo, entre los ndembu de Zambia, un jefe experimentó un rito de paso antes de tomar el cargo. Durante el periodo liminal, se ignoraron sus posiciones pasada y futura en la sociedad, e incluso se invirtieron. Estuvo

liminalidad
Fase intermedia de un rito de paso.

RECAPITULACIÓN 12.1 Oposiciones entre la liminalidad y la vida social normal.

LIMINALIDAD	ESTRUCTURA SOCIAL NORMAL
Transición	Estado
Homogeneidad	Heterogeneidad
Communitas	Estructura
Igualdad	Desigualdad
Anonimato	Nombres
Ausencia de propiedad	Propiedad
Ausencia de estatus	Estatus
Desnudez o vestuario uniforme	Distinciones de vestuario
Continencia o exceso sexual	Sexualidad
Minimización de distinciones sexuales	Maximización de distinciones sexuales
Ausencia de rango	Rango
Humildad	Orgullo
Despreocupación por la apariencia personal	Cuidado de la apariencia personal
Altruismo	Egoísmo
Obediencia total	Obediencia sólo al rango superior
Sacralidad	Secularidad
Instrucción sagrada	Conocimiento técnico
Silencio	Habla
Simplicidad	Complejidad
Aceptación del dolor y sufrimiento	Evitación del dolor y el sufrimiento

FUENTE: Reimpreso con permiso de Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Nueva York: Aldine de Gruyter). Copyright © 1995 por Walter de Gruyter, Inc.



valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Una celebración parisina y un destino turístico clave

Durante la última semana de noviembre de 2008, Francia (junto con varios otros países) celebró el centenario del natalicio de Claude Lévi-Strauss. Padre de una escuela conocida como antropología estructural y una figura clave en la antropología de la religión (especialmente del mito y el folclore), Lévi-Strauss (quien murió menos de un año después, el 30 de octubre de 2009) es conocido por sus libros teóricos y sus estudios sobre los nativos americanos en las tierras bajas de Sudamérica. Aquí también se describe el Musée du Quai Branly, escenario de los eventos en honor al maestro francés, al que inspiró y ayudó a establecer. Dicho museo, que se convirtió en uno de los destinos turísticos importantes de París, es un tributo a las artes, las creencias y la cosmología de los pueblos no occidentales. Este artículo atestigua un mayor reconocimiento público a la antropología en Francia que en Estados Unidos. Sin duda, tal prominencia refleja la historia colonial francesa, que se examinará en el siguiente capítulo.

PARÍS. Claude Lévi-Strauss alteró la forma en que los occidentales miraban a otras civilizaciones; el viernes 28 de noviembre de 2008 cumplió 100 años. Francia lo celebró con películas, conferencias y a través de la admisión gratuita al museo que él inspiró, el Musée du Quai Branly. Lévi-Strauss es aclamado en Francia.

En el Quai Branly, 100 académicos y escritores participaron con lecturas y conferencias acerca de su obra, mientras se proyectaban documentales sobre él y se ofrecían visitas guiadas a las colecciones, que incluyen algunos de sus propios artefactos favoritos.

Stéphane Martin, presidente del museo,... junto con la ministra francesa de cultura, Christine Albanel, y el ministro de educación superior e investigación, Valérie Pécresse, presidieron la develación de una placa en honor de Lévi-Strauss, quien no asistió al evento. Pécresse anunció un nuevo premio anual de 100 000 euros (alrededor de US $127 000) en su honor para un investigador en "ciencias humanas" que trabaje en Francia. El presidente Nicolás Sarkozy visitó a Lévi-Strauss el viernes por la tarde en su casa.

El museo fue el gran proyecto del ex presidente Jacques Chirac, quien ama la antropología y abrazó la idea de un coloquio de civilizaciones, en oposición a la calidad académica del antiguo Musée de l'Homme, que Philippe Descola, jefe del departamento de antropología del Collége de France, describió como "un cascarón vacío, lleno de artefactos pero muerto para ellos".

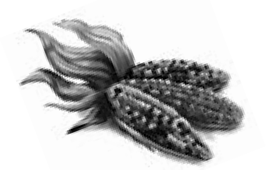
El nuevo museo, visitado por 1.3 millones de personas al año, fue una especie de homenaje a Lévi-Strauss, quien "lo bendijo desde el principio", dice Descola.

En 1996, cuando se le pidió su opinión acerca del proyecto, Lévi-Strauss escribió en una carta de su puño y letra a Chirac: "Toma en cuenta la evolución del mundo desde que se creó el Musée de l'Homme. Un museo etnográfico ya no puede, en esta época, ofrecer una auténtica visión de la vida en sociedades tan diferentes de la nuestra. Con algunas excepciones que no durarán, dichas sociedades se integran progresivamente en la política y la economía mundiales. Cuando veo nuevamente los objetos que coleccioné en mi trabajo de campo entre 1935 y 1938, y esto también es cierto de otros, sé que su relevancia se ha vuelto o documental o, principalmente, estética."

El edificio es espectacular y controversial, y plantea las ideas del arquitecto estrella Jean Nouvel sobre la organización de los espacios. Pero Martin dice que funciona bien para el museo, cuyos maravillosos objetos ("frágiles flores de diferencia", como alguna vez los llamó Lévi-Strauss) pueden contemplarse en varios niveles de estética y estudio serio. Se

sujeto a toda clase de insultos, órdenes y humillaciones.

Con frecuencia los ritos de paso son colectivos. Muchos individuos (niños a circuncidar, iniciados en fraternidades o hermandades, hombres en campos militares, jugadores de fútbol en campos de entrenamiento de verano, mujeres que serán enfermeras) realizan los ritos reunidos como grupo. La Recapitulación 12.1 menciona los contrastes y oposiciones entre la liminalidad y la vida social normal. Lo más notable es un aspecto social de *liminalidad colectiva* llamada *communitas* (Turner, 1967), un intenso espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad social, igualdad y unión. Las personas que experimentan liminalidad en conjunto forman una comunidad de iguales. Las distinciones sociales —las que existían o las que existirán— se olvidan temporalmente. Las personas liminales experimentan el mismo trato y condiciones y deben actuar del mismo modo. La liminalidad puede marcarse ritual y simbólicamente mediante la inversión del comportamiento ordinario. Por ejemplo, los tabúes sexuales se pueden intensificar o, por el contrario, alentar en exceso.








El antropólogo estructural francés Claude Lévi-Strauss ayudó a inspirar el Musée du Quai Branly de París, donde se exhiben estas figuras totémicas de Oceanía. El museo está dedicado al arte no occidental.

presentan como artefactos de gran belleza, pero también dentro de un contexto definido, contando a los visitantes no sólo lo que son, sino además lo que pretendían ser cuando se crearon.

El martes se realizó un coloquio en el Collège de France, donde alguna vez Lévi-Strauss dio clases. Descola apunta que las celebraciones del centenario se realizaron al menos en 25 países.

"La gente se da cuenta de que él es uno de los grandes héroes intelectuales del siglo xx", declara en una entrevista. "Su pensamiento figura entre los más complejos del siglo xx, y es difícil traducir su prosa y sus ideas al inglés. Ofreció un enfoque a la antropología que no es simplemente el estudio de la naturaleza humana, sino un estudio sistemático de cómo varían las prácticas culturales, cómo las diferencias culturales se encuentran sistemáticamente organizadas."

Lévi-Strauss tomó las diferencias como la base de su estudio, no la búsqueda de lo compartido, que definió a la antropología del siglo xix, dice Descola. En otras palabras, tomó las culturas en sus propios términos en lugar de tratar de relacionar todo con Occidente.

Uno de los aspectos más notables del Quai Branly es su paisajismo, diseñado por Gilles Clément para reflejar el espíritu cuestionador de Lévi-Strauss. Clément intentó crear un "jardín no occidental", declaró en entrevista, "con más espíritu de sabana", donde habitan la mayoría de las civilizaciones animistas cuyos artefactos llenan el museo.

Trató de pensar a través de los símbolos de la cosmología de dichas civilizaciones, sus sistemas de dioses y creencias, que también animan su agricultura y sus jardines. El jardín aquí utiliza el símbolo de la tortuga, no reflejado literalmente, "sino en una forma oval que se repite", dijo Clément.

"Encontramos a la tortuga en todas partes." "Es un animal que vive mucho tiempo, de modo que representa una especie de reafirmación, o lo eterno, tal vez."

Lévi-Strauss "es muy importante para mí", señaló Clément, y añadió: "él representa una visión extremadamente subversiva con su interés en las poblaciones que fueron desdeñadas. Puso mucha atención, no turística, sino profundamente, a los seres humanos sobre la Tierra que piensan de manera diferente a nosotros; fue respetuoso con los demás, lo cual es muy fuerte y muy conmovedor. Él sabía que la diversidad cultural es necesaria para la creatividad cultural, para el futuro".

FUENTE: Steven Erlanger, "100th-Birthday Tributes Pour in for Lévi-Strauss". Tomado de *The New York Times*, 29 de noviembre de 2008. **www.nytimes.com**

La liminalidad es una parte básica de todo rito de paso. Más aún, en ciertas sociedades, incluida la occidental, se pueden usar símbolos liminales para separar a un grupo (religioso) de otro y de la sociedad como un todo. Tales "grupos liminales permanentes" (por ejemplo, las sectas, las hermandades y los cultos) se encuentran más característicamente en sociedades complejas como en los estados-nación. Características liminales como la humildad, pobreza, igualdad, obediencia, abstinencia sexual y el silencio pueden ser obligatorias para todos los miembros de la secta o culto. Quienes se unen a tal grupo concuerdan en regirse por sus reglas. Como si fuesen a experimentar un rito de paso, pero en este caso uno que nunca termina, pueden renunciar sus bienes y separarse de sus vínculos sociales anteriores, incluidos los que tienen con los miembros de su familia.

Totemismo

Los rituales tienen la función social de crear solidaridad temporal o permanente entre las perso-

OTRA *mirada a...*

NOMBRE: Saba Ghanem.
PAÍS DE ORIGEN: Yemen.
PROFESOR SUPERVISOR: Robert Anderson.
ESCUELA: Mills College.

Impulsado por la religión o por la cultura popular

En mi país, Yemen, el islam es la religión oficial y tiene un papel crucial en la vida cotidiana y en toda la sociedad. En los poblados donde crecí, en los que la gente trabaja y vive como una unidad colaboradora, la práctica del islam sirve a todo niño y anciano como un manual para conducir la vida propia. Sus cinco pilares plantean que es una obligación anual que el rico dé caridad o limosna al pobre, y de ese modo el trabajo y la riqueza de los campos y las granjas se comparten entre ricos y pobres. Otro pilar del islam, la oración comunitaria, aboga estabilidad. En todo poblado yemení hay una *masjid* (mezquita), que llama a todos a reunirse para orar cinco veces al día. Otro pilar es ayunar durante el mes de Ramadán. En los pueblos, ésta es una época muy espiritual para compartir, que motiva la búsqueda del perdón de Dios y de los demás. Muchas otras prácticas del pueblo pueden relacionarse con los preceptos del islam. A los niños se les enseñan habilidades básicas como lavar sus manos o jugar con otros niños. Los adolescentes crecen obedeciendo reglas como la de respetar a los mayores y cuidar de sus padres, y los ancianos usan el islam para guiarse y alcanzar consenso en las decisiones cotidianas. La religión siempre aparece en el pensamiento consciente de una persona e influye en casi todos los actos, los diálogos y las decisiones individuales.

En Estados Unidos, la religión parece ser menos prioritaria de lo que lo es en los poblados de Yemen. En Estados Unidos se practican muchas religiones, y el nivel de piedad varía de individuo a individuo, lo que me sorprendió. La cultura secular domina la vida social, y todo mundo lleva una vida individual y única. He observado que muchas personas rezan solamente ante dificultades, que en los sitios religiosos con frecuencia la asistencia es muy escasa, y que los jóvenes tienden a descuidar la religión. En Estados Unidos, de manera constante, uno aprende de la experiencia y no de la religión ni de los mayores. El mundo laboral es competitivo en lugar de colaborador; las buenas acciones se presentan cuando hay una recompensa de por medio, en lugar de la buena voluntad.

Sin embargo, en mi última visita a Yemen, comencé a observar que la cultura secular está tomando preeminencia sobre la religión. Por ejemplo, hoy es más común ver a parientes pelear por la propiedad de las casas y tierras. Más personas parecen buscar poder material en lugar de enfocarse en su espiritualidad. Dichas situaciones han conducido a la inestabilidad y a prácticas que minan la religión en algunos poblados modernos de Yemen, lo que los hace más parecidos a Occidente. En un poblado yemení tradicional, la meta de un día es poder trabajar para comer, moverse para orar y sonreír para vivir. En Estados Unidos, en contraste, uno trabaja para ahorrar, se mueve para trabajar y sonríe para agradar.

nas, y formar una comunidad social. Esto también se aprecia en las prácticas que se conocen como totemismo. El totemismo ha sido importante en las religiones de los nativos australianos. Los *tótems* pueden ser animales, plantas o accidentes geográficos. En cada tribu, grupos de personas poseen tótems particulares. Los miembros de cada grupo totémico se consideran a ellos mismos los descendientes de su tótem. Tradicionalmente, no mataban ni comían un animal totémico, pero ese tabú se levantaba una vez al año, cuando la personas se reunían para ceremonias dedicadas al tótem. Se creía que tales ritos anuales eran necesarios para la sobrevivencia y la reproducción del tótem.

El totemismo usa la naturaleza como modelo para la sociedad. Los tótems por lo general son animales y plantas, parte de la naturaleza. Las personas se relacionan con la naturaleza a través de su asociación totémica con especies naturales. Puesto que cada grupo posee un tótem distinto, las diferencias sociales reflejan los contrastes naturales. La diversidad en el orden natural se convierte en un modelo para la variedad en el orden social. Sin embargo, aunque las plantas y animales totémicos ocupan diferentes nichos en la naturaleza, en otro nivel se encuentran unidos porque todos forman parte de la naturaleza. La unidad del orden social humano se reafirma mediante la asociación simbólica con y la imitación del orden natural (Durkheim, 1912/2001; Lévi-Strauss, 1963; Radcliffe-Brown, 1962/1965).

El totemismo es una forma de **cosmología**, un sistema, en este caso religioso, para imaginar y comprender el universo. En la cosmología australiana discutida anteriormente, la diversidad en la naturaleza se convierte en un modelo para la variedad de la sociedad. La sección "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo centra su atención en la obra y la vida de una figura clave de la antropología de la religión (especialmente del mito, el folclore, el totemismo y la cosmología), Claude Lévi-Strauss. En ese recuadro también se describe el Musée du Quai Branly, ahora un destino turístico parisino fundamental, tributo a las artes, las creencias y la cosmología de las poblaciones no occidentales.

Junto con la mayoría de los antropólogos, Lévi-Strauss estaría de acuerdo en que un papel de los ritos y las creencias religiosas es afirmar, y por tanto mantener, la solidaridad de los adherentes de una religión. Los tótems son emblemas sagrados que simbolizan una identidad común. Esto es cierto no sólo entre los nativos australianos, sino también en los grupos de nativos americanos de la costa norte del Pacífico de Norteamérica, cuyos postes tótemicos son bien conocidos. Sus elementos totémicos, que conmemoran, y cuentan historias visuales acerca de ancestros, animales y espíritus, también se asocian con ceremonias. En los ritos totémicos,

las personas se reúnen para honrar a su tótem. Al hacerlo, celebran rituales para mantener la unidad social que simboliza el tótem.

En naciones contemporáneas, los tótems también siguen marcando grupos, como estados y universidades (por ejemplo, tejones [Wisconsin], castaños [Ohio] y glotones [Michigan]), equipos profesionales (leones, tigres y osos), y partidos políticos (mulas [Demócratas] y elefantes [Republicanos]). Aunque el contexto moderno es más secular, uno todavía puede atestiguar, en intensas rivalidades del fútbol colegial, algo de la efervescencia que observó Durkheim en la religión totémica australiana.

RELIGIÓN Y ECOLOGÍA CULTURAL

Otro campo en el que la religión juega un papel prominente es la ecología cultural. El comportamiento al que motivan las creencias en seres, poderes y fuerzas sobrenaturales puede ayudar a las personas a sobrevivir en su entorno material. En este apartado se verá cómo las creencias y los rituales pueden funcionar como parte de la adaptación cultural de un grupo a su entorno ambiental.

Ganado sagrado en la India

Los habitantes de la India reverencian al ganado cebú, protegido por la doctrina hindú de *ahimsa*, un principio de no violencia que prohíbe, generalmente, la matanza de animales. Expertos en desarrollo económico occidentales ocasional, y erróneamente, citan el tabú del ganado hindú para ilustrar la idea de que las creencias religiosas pueden obstaculizar las decisiones económicas racionales. Los hindúes, debido a sus tradiciones culturales o religiosas, parecen irracionales e ignorantes ante un alimento valioso (la carne de res). Los desarrolladores económicos también comentan que los hindúes no saben cómo criar su ganado correctamente. Apuntan a los escuálidos cebúes que vagan por las ciudades y el campo. En contraste, las técnicas occidentales de crianza animal producen ganado para obtener más carne y leche; y lamentan que los hindúes sean testarudos y señalan que acotados por la cultura y la tradición, se rehúsan al desarrollo racional.

Sin embargo, tales suposiciones son tanto etnocéntricas como equívocas. En realidad, el ganado sagrado juega un papel adaptativo importante en el ecosistema hindú que ha evolucionado durante miles de años (Harris, 1974, 1978). Los campesinos hindúes usan al ganado para jalar arados y carros como parte de su tecnología agrícola; no tienen necesidad del ganado hambriento y grande que prefieren los desarrolladores económicos, los comerciantes de carne y los ganaderos estadounidenses. Los animales flacos jalan arados y carros suficientemente bien, pero no despojan de sustento a sus propietarios. ¿Cómo podrían los campesinos, con tierra limitada y dietas marginales, criar bueyes engordados sin quitarse el alimento de la boca?

Los hindúes usan el abono del ganado para fertilizar sus campos. No todo el abono se recolecta, porque los campesinos no pasan mucho tiempo observando a su ganado, que vaga y pasta a voluntad durante ciertas temporadas. En la temporada lluviosa, parte del abono que el ganado deposita en las colinas escurre hacia los campos. De esta forma, el ganado también fertiliza la tierra de manera indirecta. Más aún, en un país donde los combustibles fósiles son escasos, el excremento seco del ganado, que se quema de manera lenta y pareja, es un combustible básico para cocinar.

Lejos de ser inútil, como afirman los expertos en desarrollo, el ganado sagrado es esencial para la adaptación cultural hindú. Biológicamente adaptados a pastizales pobres y a un ambiente marginal, el cebú escuálido proporciona fertilizantes y combustible; es indispensable en las labores agrícolas y costeable para los campesinos. La doctrina hindú de *ahimsa* pone todo el poder de la religión organizada detrás del mandamiento de no destruir un recurso valioso, incluso en épocas de extrema necesidad.

CONTROL SOCIAL

La religión es significativa para la gente. Ayuda a hombres y mujeres a enfrentar la adversidad y la tragedia. Ofrece esperanza de que las cosas serán mejores. Las vidas se pueden transformar a través de la sanación o el renacimiento espirituales. Los pecadores pueden arrepentirse y salvarse, o seguir pecando y ser condenados. Si el creyente verdaderamente interioriza un sistema de recompensas y castigos religiosos, su religión se convierte en un poderoso medio de control de sus creencias y de su comportamiento; a su vez, eso lo enseña a sus hijos.

Muchas personas se involucran en actividades religiosas porque parecen funcionar. A través de las oraciones reciben respuestas. Los sanadores de la fe curan. En ocasiones, no toma mucho convencer al creyente de que las acciones religiosas son eficaces. En el suroeste de Oklahoma, muchos nativos americanos acuden a sanadores religiosos pese a sus altos costos monetarios, no sólo porque ello los haga sentirse mejor ante la incertidumbre, sino porque les funciona (Lassiter, 1998). Cada año, legiones de brasileños visitan una iglesia, Nosso Senhor

cosmología
Sistema, con frecuencia religioso, para imaginar y comprender el universo.



Una vaca ambulante no perturba a estos compradores en Udaipur, Rajastán. El ganado cebú de la India está protegido por la doctrina de *ahimsa*, un principio de no violencia que prohíbe matar animales. Esta doctrina hindú pone todo el poder de la religión organizada detrás del mandamiento de no destruir un recurso valioso, incluso en épocas de extrema necesidad.

do Bomfim, en la ciudad de Salvador, Bahía. Prometen compensar a "Nuestro Señor" si ocurre la sanación. Para mostrar que la promesa funciona, y se retribuye, están los miles de ex votos, impresiones plásticas de partes del cuerpo, que adornan la iglesia, junto con fotografías de personas curadas.

La religión puede funcionar al llegar al interior de las personas y movilizar sus emociones, alegrías, iras y honestidad. Hemos visto cómo Émile Durkheim (1912/2001), un prominente teórico social francés y estudioso de la religión, describió la "efervescencia" colectiva que puede desarrollarse en los contextos religiosos. La emoción intensa burbujea. La gente experimenta una profunda sensación de alegría compartida, de significado, experiencia, comunión, pertenencia y compromiso con su religión.

El poder de la religión afecta la acción. Cuando las religiones entran en contacto pueden coexistir pacíficamente, o sus diferencias pueden ser la base de la enemistad y la discordia, e incluso de batallas. El fervor religioso inspiró las cruzadas de los cristianos contra los infieles y condujo a los musulmanes a declarar guerras santas contra los pueblos no islámicos. A lo largo de la historia, los líderes políticos han usado la religión para promover y justificar sus puntos de vista y políticas.

Hacia finales de septiembre de 1996, el movimiento talibán impuso firmemente una forma extrema de control social en Afganistán, en el nombre de la religión (figura 12.1) y de su gente. Dirigidos por clérigos musulmanes, los talibanes intentaron crear la versión de una sociedad islámica modelada sobre las enseñanzas del Corán (Burns, 1997). Se instituyeron medidas represivas diversas. El talibán excluyó a las mujeres del trabajo y a las niñas de la escuela. A las mujeres que pasaban de la pubertad se les prohibió hablar con hombres que no eran de su familia. Las mujeres necesitaban una razón aprobada, como la compra de alimentos, para salir de sus casas. Los hombres, a quienes se les requirió dejarse largas barbas, también enfrentaron varias prohibiciones: jugar cartas, escuchar música, criar palomas y volar cometas.

Para reforzar sus decretos, el talibán envió hombres armados a lo largo del país. Los agentes se hicieron cargo de la "verificación de barbas" y otras formas de escrutinio en nombre de una fuerza policiaca religiosa conocida como el Departamento General para la Preservación de la Virtud y la Eliminación del Vicio (Burns, 1997). El 22 de diciembre de 2001, el talibán fue destronado, y un nuevo gobierno interino se estableció en Kabul, la capital afgana. Tras el colapso del talibán siguió el bombardeo estadounidense de Afganistán en respuesta a los ataques del 11 de septiembre de 2001 al World Trade Center de Nueva York y al Pentágono en Washington. Mientras el talibán entregaba Kabul a las fuerzas victoriosas de la alianza del norte, los hombres locales se precipitaban a las peluquerías para recortarse o afeitarse sus barbas. Usaban un símbolo talibán clave para celebrar el final de la represión religiosa.

Note que, en el caso de los talibanes, las formas de control social se usaban para apoyar una ortodoxia religiosa estricta. No se trataba de represión en el nombre de la religión, sino de una religión represiva. En otros países, los líderes seculares utilizan la religión para justificar el control social. En búsqueda del poder, echan mano de la retórica religiosa para conseguirlo. El gobierno de Arabia Saudita, por ejemplo, emplea la religión para desviar la atención de una política social represiva.

¿Cómo pueden los líderes movilizar a las comunidades y, al realizarlo, conseguir apoyo para sus propias políticas? Una forma de hacerlo es mediante la persuasión; otra es infundir odio o temor. Como se vio en el capítulo "Sistemas políticos", el temor y las acusaciones de brujería y hechicería son medios de control social poderosos que crean un clima de peligro e inseguridad que afecta a todos.

Las acusaciones de brujería con frecuencia se dirigen a individuos socialmente marginales o anómalos. Por ejemplo, entre los betsileo de Madagascar, quienes prefieren la residencia posma-



Cerca de una tumba real en Kabul, el 30 de enero de 2004, un niño se prepara para volar una cometa, que ilustra el deporte nacional (amateur) para niños de Afganistán. Después de su prohibición el vuelo de cometas nuevamente es popular.

trimonial patrilocal, los hombres que viven en el pueblo de la esposa o la madre violan una norma cultural. Vinculado con su posición social anómala, un comportamiento inusual, por ejemplo, permanecer despierto muy tarde en la noche, es suficiente para que los llamen brujos y como resultado se les evite. En tribus y comunidades de campesinos, la gente que destaca económicamente, en especial si se sospecha que se benefician a costa de los demás, con frecuencia enfrenta acusaciones de brujería, lo que conduce al ostracismo social o el castigo. En ese caso, la acusación de brujería se convierte en un **mecanismo de nivelación**, una costumbre o acción social que opera para reducir las diferencias en riqueza y por tanto para alinear a los que sobresalen con las normas comunitarias, otra forma de control social.

Para garantizar el comportamiento adecuado, las religiones ofrecen recompensas, como la convivencia dentro de la comunidad religiosa, y castigos, como la amenaza de destierro o excomunión. Muchas religiones prometen recompensas para la vida buena y castigo para la mala. La salud física, mental, moral y espiritual, ahora y siempre, pueden depender de las creencias y comportamientos personales. Por ejemplo, si alguien no pone suficiente atención a sus ancestros, ellos pueden arrebatarles a sus hijos.

Las religiones, en especial las organizadas formalmente, que por lo general son típicas de las sociedades de estado, con frecuencia prescriben

mecanismo de nivelación
Costumbre que regresa a los que sobresalen de vuelta a las normas comunitarias.



FIGURA 12.1 Ubicación de Afganistán.

un código de ética y moralidad para guiar el comportamiento. Los diez mandamientos judíos plantean un conjunto de prohibiciones como matar, robar, el adulterio y otras faltas. Los crímenes son brechas de las leyes seculares, tal y como lo son los pecados para las religiosas. Algunas reglas (por ejemplo, los diez mandamientos) proscriben o prohíben comportamientos. La regla dorada, por ejemplo, es una guía religiosa que consiste en no hacer a otros lo que no le gustaría que le hagan a usted. Los códigos morales son formas de mantener el orden y la estabilidad. Los códigos de moralidad y de ética se repiten constantemente en los sermones religiosos, catecismos y cosas parecidas. Se interiorizan psicológicamente. Guían el comportamiento y, cuando no se siguen, producen arrepentimiento, culpa, vergüenza y la necesidad de perdón, expiación y absolución.

Las religiones también mantienen el control social al subrayar la temporalidad y la naturaleza fugaz de esta vida. Prometen recompensas y/o castigos en otra vida (cristianismo) o en la reencarnación (hinduismo y budismo). Tales creencias sirven para reforzar el *statu quo*. La gente acepta lo que tiene ahora, y si sigue los lineamientos religiosos, sabe que puede esperar algo mejor en la vida después de la muerte o en la siguiente vida. En los tiempos de la esclavitud en el sur estadounidense, los amos enseñaban pasajes de la Biblia, como la historia de Job, que subrayaba la conformidad. Sin embargo, los esclavos se fijaron en la historia de Moisés, la tierra prometida y la liberación.

chamán
Practicante mágico-religioso de tiempo parcial.

religiones comunales
Con base en rituales comunitarios, por ejemplo, ceremonias de cosecha, ritos de paso.

politeísmo
Creencia de que múltiples deidades controlan aspectos de la naturaleza.

religiones olímpicas
Religiones estatales con sacerdocio profesional.

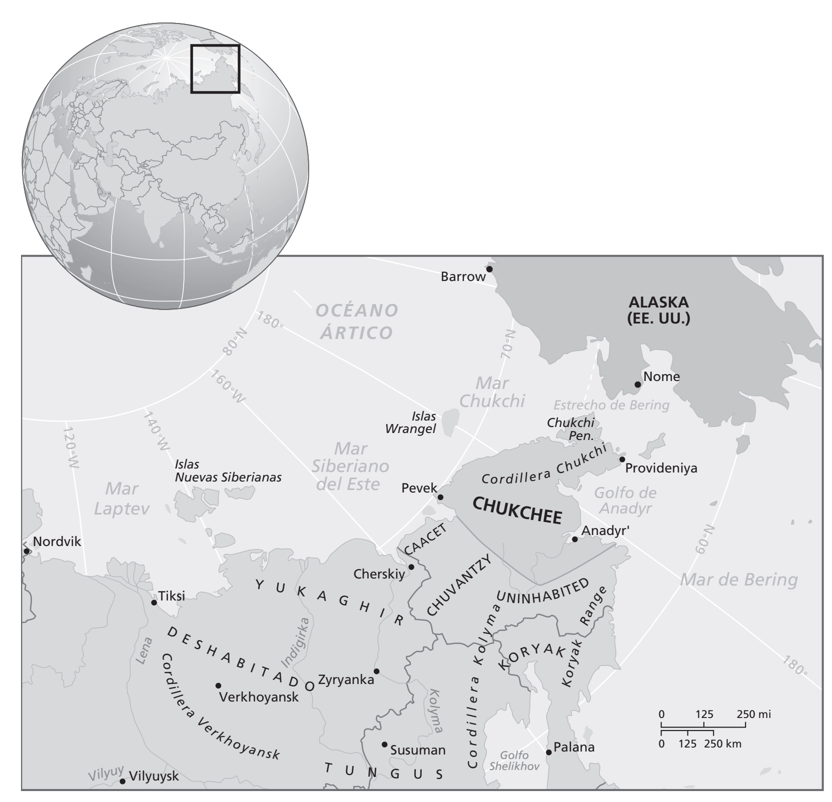


FIGURA 12.2 Ubicación de los chukchee en Siberia.

TIPOS DE RELIGIÓN

La religión es un universal cultural. Pero las religiones son partes de culturas particulares, y las diferencias culturales aparecen de manera sistemática en las creencias y prácticas religiosas. Por ejemplo, las religiones de las sociedades estatales estratificadas difieren de las que aparecen en las culturas con contrastes sociales y diferenciales de poder menos marcados.

Al considerar varias culturas, Wallace (1966) identificó cuatro tipos de religión: chamánica, comunal, olímpica y monoteísta. A diferencia de los sacerdotes, los **chamanes** de una religión chamánica no son oficiantes religiosos de tiempo completo, sino personajes religiosos de tiempo parcial que median entre las personas y los seres y las fuerzas sobrenaturales. Todas las culturas cuentan con especialistas médico-mágico-religiosos. *Chamán* es el término general que abarca curanderos ("médicos brujos"), médiums, espiritistas, astrólogos, lectores de manos y otros adivinadores. Wallace descubrió que las religiones chamánicas eran más características de las sociedades forrajeras, en particular de las que se encuentran en latitudes norteñas, como los inuit y los pueblos nativos de Siberia.

Aunque sólo son especialistas de tiempo parcial, con frecuencia los chamanes se apartan simbólicamente de las personas ordinarias al asumir un sexo o rol de género diferente o ambiguo. (En los estados-nación, sacerdotes, monjas y vírgenes vestales hacen algo similar al tomar votos de celibato y castidad.) Como señala el capítulo "Género", entre los chukchee de Siberia (figura 12.2), donde las poblaciones costeras pescaban y los grupos interiores cazaban, los chamanes varones copiaron el comportamiento y estilos de vida de las mujeres (Bogoras, 1904) y recibían respeto por su sabiduría sobrenatural y curativa. Las chamanes mujeres pueden unirse a un cuarto género y casarse con otras mujeres. Entre los crow, ciertas labores rituales se reservaban a los *berdaches*, quienes rechazaban el rol masculino tradicional y por tanto formaban un tercer género. El hecho de que ciertos rituales clave los realicen sólo los *berdaches* indica el lugar regular y normal en la vida social crow (Lowie, 1935).

Las **religiones comunales** poseen, además de chamanes, rituales comunitarios como ceremonias de cosecha y ritos de paso. Aunque las religiones comunales carecen de especialistas religiosos *de tiempo completo*, creen en muchas deidades (**politeísmo**) que controlan aspectos de la naturaleza. A pesar de que algunos cazadores-recolectores, incluidos los totemistas australianos, practican religiones comunales, éstas son más típicas de las sociedades agrícolas.

Las **religiones olímpicas**, que surgieron con la organización en estados y una marcada estratificación social, incorporan especialistas religiosos

RECAPITULACION 12.2 Tipología de religiones de Anthony F. C. Wallace.

TIPO DE RELIGIÓN (WALLACE)	TIPO DE PRACTICANTE	CONCEPCIÓN DE LO SOBRENATURAL	TIPO DE SOCIEDAD
Monoteísta	Sacerdotes, ministros, etcétera	Ser supremo	Estados
Olímpica	Sacerdocio	Panteón jerárquico con deidades poderosas	Cacicazgos y estados arcaicos
Comunal	Especialistas de tiempo parcial; eventos ocasionales patrocinados por la comunidad, que incluyen ritos de paso	Muchas deidades con cierto control sobre la naturaleza	Tribus productoras de alimentos
Chamánica	Chamán = tiempo parcial	Practicante zoomorfo	Banda forrajera (plantas y animales)

de tiempo completo: un *sacerdocio* profesional. Como el estado en sí, el sacerdocio está organizado jerárquica y burocráticamente. El término *olímpico* proviene del Monte Olimpo, hogar de los dioses griegos clásicos. Las religiones olímpicas son politeístas. Incluyen dioses antropomórficos poderosos con funciones especializadas, por ejemplo, dioses del amor, la guerra, el mar y la muerte. Los *panteones* olímpicos (colecciones de seres sobrenaturales) fueron prominentes en las religiones de muchos estados-nación no industriales, incluidos los aztecas de México, muchos reinos africanos y asiáticos, y Grecia y Roma clásicas. El cuarto tipo de Wallace, el **monoteísmo**, también posee sacerdocios y nociones de poder divino, pero ve lo sobrenatural de manera diferente. En el monoteísmo, todos los fenómenos sobrenaturales son manifestaciones de o están bajo el control de un solo ser supremo eterno, omnisciente, omnipotente y omnipresente. La recapitulación 12.2 resume los cuatro tipos de religiones y sus características.

RELIGIÓN EN LOS ESTADOS

Robert Bellah (1978) acuñó el término "religión de rechazo al mundo" para describir la mayoría de las formas de cristiandad, incluido el protestantismo. Las religiones que rehúyen del mundo surgieron en civilizaciones antiguas, junto con la escritura y un sacerdocio especializado. Dichas religiones se nombran así debido a su tendencia a rechazar el mundo natural (mundano, ordinario, material secular) y en su lugar enfocarse en un reino de realidad superior (sagrado, trascendente). Lo divino es un dominio de moralidad exaltada a la que los humanos sólo pueden aspirar. La salvación mediante la fusión con lo sobrenatural es la meta principal de tales religiones.

Los valores protestantes y el ascenso del capitalismo

Las nociones de salvación y de la vida después de la muerte dominan las ideologías cristianas. Sin embargo, la mayoría de las variedades del protestantismo carece de la estructura jerárquica de las religiones monoteístas tempranas, incluido el catolicismo romano. Con un papel disminuido del sacerdote (ministro), la salvación aparece directamente accesible a los individuos. Sin importar su estatus social, los protestantes tienen acceso inmediato a lo sobrenatural. El enfoque

monoteísmo
Adoración de un solo ser supremo.



We'wha, un *berdache* zuni, en 1885. En algunas sociedades nativas americanas, ciertas labores rituales se reservaban para los *berdaches*, hombres que rechazaban el papel masculino y se unían a un tercer género.

individualista del protestantismo se relaciona de manera directa con el capitalismo y la cultura estadounidense.

En su influyente libro La *ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1958), el teórico social Max Weber vinculó la expansión capitalista con los valores que predicaron los primeros líderes protestantes. Weber vio a los protestantes europeos (y eventualmente a sus descendientes estadounidenses) como más exitosos financieramente que los católicos. Él atribuía tal diferencia a los valores que cada religión destaca. Weber vio a los católicos como más preocupados por la felicidad y la seguridad inmediatas. Pensaba que los protestantes eran más ascéticos, empresariales y orientados al futuro.

El capitalismo, decía Weber, requería que las actitudes tradicionales de los campesinos católicos se sustituyeran por valores convenientes para una economía industrial basada en la acumulación de capital. El protestantismo premiaba el trabajo duro, la vida ascética y la búsqueda de ganancias. Los primeros protestantes veían el éxito en la Tierra como un signo de favor divino y probable salvación. De acuerdo con algunos credos protestantes, los individuos podían ganar el favor de Dios mediante buenas obras. Otras sectas subrayaron la predestinación, la idea de que sólo algunos mortales estaban seleccionados para la vida eterna y que las personas no podían cambiar su destino. Sin embargo, el éxito material, logrado mediante trabajo duro, podría ser una fuerte pista de que alguien estaba predestinado para ser salvo.

Weber también argumentó que la organización empresarial racional requería el desplazamiento de la producción industrial del hogar, su escenario en las sociedades campesinas. El protestantismo hizo posible tal separación al enfatizar el individualismo: los individuos, no las familias o los hogares, se salvarían o no. Es interesante, dada la conexión que usualmente maneja el discurso estadounidense contemporáneo entre la moral y la religión sobre los valores familiares, que para los primeros protestantes de Weber la familia fuera un asunto secundario. Dios y el individuo tenían la supremacía.

Desde luego, en la actualidad, en Estados Unidos como en todo el mundo, personas de muchas religiones y con visiones diversas del mundo son capitalistas exitosos. Más aún, los valores protestantes tradicionales con frecuencia tienen poco que ver con las operaciones económicas actuales. Sin embargo, no se puede negar que el enfoque individualista del protestantismo fue compatible con la separación de los lazos a la tierra y a los parientes que demandaba el industrialismo. En Estados Unidos esos valores se destacan en los antecedentes religiosos de muchas personas.



vivir la antropología **VIDEOS**

Posesión ritual

La figura central en este video es Nana Kofi Owusu, un sacerdote-sanador entre el pueblo bono de Ghana. Los bono creen en una jerarquía de deidades y espíritus. El dios más alto se vincula con las personas ordinarias mediante deidades y espíritus de nivel inferior, y los sacerdotes-sanadores y otros que reciben espíritus. Nana Owusu sirve como el guardián de varios adoratorios, incluido uno principal, que mantiene y honra en una habitación separada de su casa y pone sobre su cabeza durante las ceremonias. Entre los bono, ¿sólo los hombres reciben espíritus, o también pueden hacerlo las mujeres? ¿Cómo se establece la sucesión para la posición de sacerdote-sanador? ¿Cómo logró Nana Owusu su estatus? De acuerdo con el profesor que se muestra en el video, ¿la persona usualmente sabe cuándo está poseída?

TABLA 12.1 Religiones del mundo, por número estimado de adherentes, 2005

Cristianismo	2.1 miles de millones
Islam	1.3 miles de millones
Secular/no religioso/agnóstico/ateísmo	1.1 miles de millones
Hinduismo	900 millones
Religión tradicional china	394 millones
Budismo	376 millones
Primitiva-indígena	300 millones
Tradicional africana y diáspora	100 millones
Sijismo	23 millones
Juche	19 millones
Espiritismo	15 millones
Judaísmo	14 millones
Bahaísmo	7 millones
Jainismo	4.2 millones
Sintoísmo	4 millones
Cao Dai	4 millones
Zoroastrismo	2.6 millones
Tenrikyo	2 millones
Neopaganismo	1 millón
Unitarismo-universalismo	800 mil
Rastafarianismo	600 mil
Cienciología	500 mil

FUENTE: Adherents.com. 2005. http//www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html. Reimpreso con permiso de Preston Hunter, adherents.com.

RELIGIONES DEL MUNDO

La tabla 12.1 (número de adherentes) y la figura 12.3 (porcentaje de población mundial) proporcionan información sobre las principales religiones del mundo. Con base en la religión que manifiestan seguir las personas, el cristianismo es la más grande del mundo, con unos 2.1 mil millones de adherentes. El islam, con alrededor de 1.3 mil millones de practicantes, es la siguiente, seguida por el hinduismo, luego la religión tradicional china (también conocida como religión popular china o confucionismo) y budismo. Más de mil millones de personas no manifiestan religión oficial, pero sólo alrededor de un quinto de ellos se autoproclaman ateos. A nivel mundial, la tasa de crecimiento del cristianismo de 2.3% sólo se compara con la tasa de aumento de la población mundial (Adherents.com, 2002; Ontario Consultants, 2001). El islam crece a un ritmo más rápido, alrededor del 2.9% anual. La sección "Valorar la diversidad" de este capítulo examina cómo el islam se ha difundido al adaptarse exitosamente a muchas diferencias nacionales y culturales, incluida la presencia de otras religiones que ya estaban establecidas en las áreas a las que se extendió el islam.

Dentro del cristianismo, hay variación en la tasa de crecimiento. En 2001, en el mundo había un estimado de 680 millones de cristianos "renacidos" (es decir, pentecostales y evangélicos), con una tasa de crecimiento mundial anual del 7%, frente al 2.3% para el cristianismo global. (Esto se traduciría en 1.17 mil millones de pentecostales y evangélicos en 2009.) La tasa de crecimiento global de los católicos romanos se estimó en sólo 1.3%, en comparación con una tasa de crecimiento protestante del 3.3% anual (Winter, 2001). Gran parte de este crecimiento explosivo, especialmente en África, es de un tipo de protestantismo que sería escasamente reconocible para la mayoría de estadounidenses debido a la incorporación de muchos elementos animistas.

La tabla 12.2 clasifica 11 religiones mundiales de acuerdo con el grado de unidad y diversidad internas. Primero se mencionan los grupos más cohesivos/unificados. Al último aparecen las religiones con la mayor diversidad interna. La lista se basa principalmente en el grado de similitud doctrinal entre los diversos subgrupos. En menor medida, refleja la diversidad en prácticas, rituales y organización. (La lista incluye las manifestaciones mayoritarias de cada religión, así como los subgrupos que las ramas más grandes pueden etiquetar como "heterodoxas".) ¿Cómo decidiría usted si en dicha lista se halla implícito un juicio de valor? ¿Es mejor que una religión esté enormemente unificada y sea cohesiva, monolítica y que carezca de diversidad interna, o que resulte fragmentada, cismática, multifacética y abundante en variaciones sobre el mismo tema?

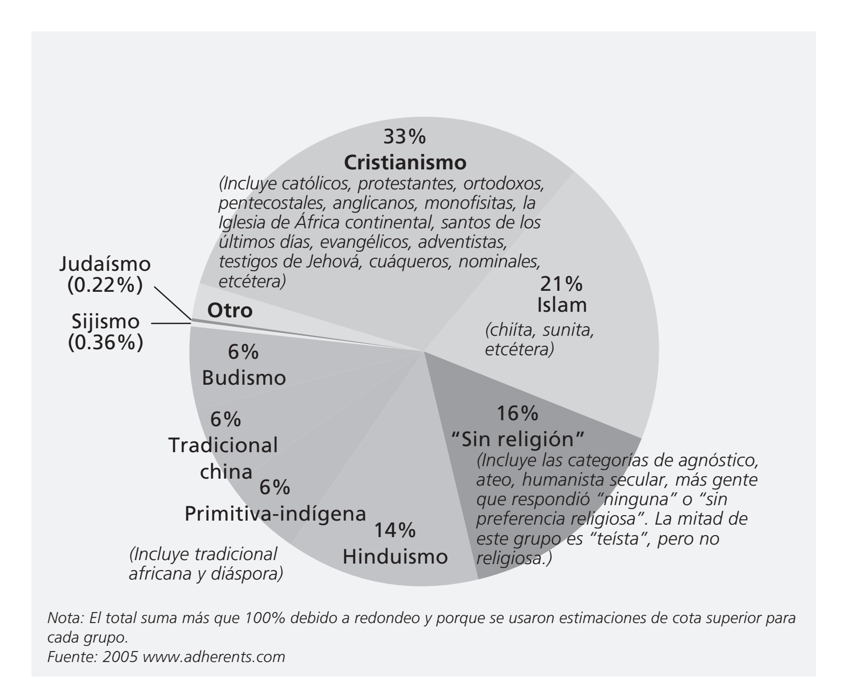


FIGURA 12.3 Principales religiones del mundo, por porcentaje de población mundial, 2005.

FUENTE: Adherents.com. 2005. http//www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html. Reimpreso con permiso de Preston Hunter, adherents.com.

Con el tiempo, tal diversidad puede dar origen a nuevas religiones; por ejemplo, el cristianismo surgió del judaísmo, el budismo del hinduismo, el bahaísmo del islam, y el sijismo del hinduismo. Dentro del cristianismo, el protestantismo se desarrolló fuera del catolicismo romano.

TABLA 12.2 Religiones mundiales clásicas, clasificadas por similitud religiosa interna

MÁS UNIFICADAS
Bahaísmo
Zoroastrismo
Sijismo
Islam
Jainismo
Judaísmo
Taoísmo
Sintoísmo
Cristianismo
Budismo
Hinduismo
MÁS DIVERSA

FUENTE: Adherents.com. 2001. http//www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html. Reimpreso con permiso de Preston Hunter, adherents.com.

RELIGIÓN Y CAMBIO

Los fundamentalistas buscan el orden con base en adherencia estricta a estándares, creencias, reglas y costumbres supuestamente tradicionales. Los fundamentalistas cristianos e islámicos reconocen, decretan y tratan de redirigir el cambio, aunque también contribuyen a éste. En un proceso mundial, las religiones nuevas desafían a las iglesias establecidas. En Estados Unidos, los predicadores cristianos conservadores de TV se han convertido en influyentes difusores y manipuladores de opinión. En América Latina, el protestantismo evangélico está ganando millones de conversos al catolicismo romano.

Como organización política la religión ayuda a mantener el orden social. E igual que la movilización política, la energía religiosa puede encaminarse no sólo hacia el cambio, sino también para la revolución. Al reaccionar ante la conquista o el dominio extranjero real o percibido, por ejemplo, los líderes religiosos pueden buscar alterar o revitalizar a su sociedad. En una "revolución islámica", por ejemplo, los ayatolas iraníes guiaron el fervor religioso para crear solidaridad nacional y cambio radical. A tales movimientos se les llama nativistas (Linton, 1943) o movimientos de revitalización (Wallace, 1956).

sincretismos
Combinaciones culturales, especialmente religiosas, que surgen del proceso de aculturación.

movimientos de revitalización
Movimientos que se dirigen a alterar o revitalizar una sociedad.

cultos cargo
Movimientos religiosos poscoloniales aculturadores en Melanesia.

Movimientos de revitalización

Los **movimientos de revitalización** son movimientos sociales que ocurren en épocas de cambio, en los que surgen líderes religiosos que actúan para alterar o revitalizar una sociedad. El cristianismo se originó como un movimiento de revitalización. Jesús fue uno de muchos profetas que predicó nuevas doctrinas religiosas mientras el Medio Oriente se hallaba bajo el gobierno del imperio romano. Fue una época de descontento social, cuando un poder extranjero gobernaba esas tierras. Jesús inspiró una nueva religión, duradera e importante. Sus contemporáneos no fueron tan exitosos.

La religión de Handsome Lake surgió alrededor de 1800 entre los iroqueses del estado de Nueva York (Wallace, 1970). Handsome Lake, fundador de un movimiento de revitalización, fue líder de una de las tribus iroquesas. Los iroqueses habían sufrido debido a su apoyo a los británicos contra los colonizadores americanos, entre otras razones. Después de la victoria colonial y una ola de inmigración hacia su tierra, los iroqueses fueron dispersados en pequeñas reservaciones. Incapaces de seguir la horticultura y la caza tradicionales en su tierra, se volvieron alcohólicos y pendencieros entre ellos.

Handsome Lake fue un bebedor que comenzó a experimentar visiones de mensajeros celestiales. Los espíritus le advirtieron que, a menos que los iroqueses cambiaran sus costumbres, se destruirían. Sus visiones ofrecieron un plan para lidiar con el nuevo orden. Terminarían la brujería, las peleas y la bebida. Los iroqueses adoptarían las técnicas agrícolas europeas que, a diferencia de su horticultura tradicional, subrayaban el trabajo masculino en lugar del femenino. Handsome Lake predicó que los iroqueses también debían abandonar sus casas comunales y grupos de ascendencia matrilineales por matrimonios más permanentes y hogares familiares individuales. Las enseñanzas de Handsome Lake produjeron una nueva iglesia y religión, que todavía se practica en Nueva York y en Ontario. Este movimiento de revitalización ayudó a los iroqueses a adaptarse y sobrevivir en un entorno modificado. Con el tiempo consiguieron reputación entre sus vecinos no indígenas como sobrios granjeros familiares.

Sincretismos

Especialmente en el mundo actual, las expresiones religiosas surgen de la interacción entre fuerzas culturales locales, regionales, nacionales e internacionales. Los **sincretismos** son combinaciones culturales, que incluyen las mezclas religiosas, surgidas de la aculturación, es decir, el intercambio de características culturales cuando las culturas entran en contacto continuo de primera mano. Un ejemplo de sincretismo religioso es la combinación de santos y deidades africanas, nativas americanas y católico-romanas de los cultos *vodun*, o "vudú", caribeños. Tal mezcla también se presenta en la *santería* cubana y en el *candomblé*, un culto "afrobrasileño". Otro sincretismo es la combinación de creencias melanesias y cristianas en los cultos de carga.

Como la religión de Handsome Lake recién discutida, los cultos cargo son movimientos de revitalización. Tales movimientos pueden surgir cuando los nativos mantienen contacto regular con sociedades industriales, pero carecen de su riqueza, tecnología y estándares de vida. Estos movimientos tratan de explicar la dominación y la riqueza europeas, y lograr éxito similar de manera mágica al imitar el comportamiento europeo y la manipulación de símbolos del estilo de vida deseado. El sincrético **culto cargo** de Melanesia y Papúa Nueva Guinea enlaza la doctrina cristiana con las creencias aborígenes (figura 12.4). Toma su nombre de su enfoque en la carga: los bienes europeos del tipo que los nativos han visto bajar de los contenedores de carga de naves y aviones.

En una versión temprana del culto, los miembros creían que los espíritus de los muertos llegarían en un barco. Dichos fantasmas traerían bienes manufacturados para los nativos y matarían a todos los blancos. Los cultos más recientes sustituyeron los barcos por aviones (Wors-

ley, 1959/1985). Muchos cultos han utilizado elementos de la cultura europea como objetos sagrados. La razón es que los europeos usan dichos objetos, poseen riqueza y por tanto deben conocer el "secreto de la carga". Al imitar cómo los europeos usan o tratan a los objetos, los nativos esperan también toparse con el conocimiento secreto necesario para conseguir la carga.

Por ejemplo, al haber visto el trato reverente que los europeos dan a las astas y las banderas, los miembros de un culto comenzaron a venerar a las primeras. Creían que las astas eran torres sagradas que podían transmitir mensajes entre los vivos y los muertos. Otros nativos construyeron pistas de aterrizaje para atraer aviones que transportaban bienes enlatados, radios portátiles, ropa, relojes de pulsera y motocicletas. Cerca de las pistas elaboraban efigies de torres, aviones y radios. Hablaban hacia el interior de las latas con la intención mágica de establecer contacto radial con los dioses.

Algunos profetas de cultos de carga proclamaban que el éxito llegaría mediante una inversión del dominio europeo y la subyugación nativa. Estaba cercano el día, predicaban, cuando los nativos, auxiliados por dios, Jesús o los ancestros nativos, invertirían los papeles. La piel de los nativos se volvería blanca, y la de los europeos sería oscura; y éstos morirían o serían asesinados.

Como sincretismos, los cultos de carga mezclaron creencias aborígenes y cristianas. Los mitos melanesios hablaban de ancestros cambiando sus pieles y convirtiéndose en seres poderosos y en muertos que regresaban a la vida. Los misioneros cristianos, que estuvieron en Melanesia desde finales del siglo XIX, también hablaron de la resurrección. La preocupación de los cultos de carga se relaciona con los sistemas melanesios tradicionales del gran hombre. En el capítulo "Sistemas políticos" se vio que un gran hombre melanesio debía ser generoso. Las personas trabajaban para el gran hombre, y le ayudaban a acumular riqueza, pero con el tiempo tenía que dar una fiesta y devolverla toda.

Debido a su experiencia con los sistemas de gran hombre, los melanesios creían que todas las personas acaudaladas eventualmente tenían que repartir su riqueza. Durante décadas, asistieron a misiones cristianas y trabajaron en plantaciones. Todo el tiempo esperaban que los europeos regresaran los frutos de su trabajo como hacían sus grandes hombres. Cuando los europeos rehusaron distribuir la riqueza o incluso permitir a los nativos conocer el secreto de su producción y distribución, se desarrollaron los cultos de carga.

Como los grandes hombres arrogantes, los europeos se nivelarían, por la muerte si fuera necesario. Sin embargo, los nativos carecían de medios físicos para acometer lo que sus tradiciones decían que debían hacer. Frustrados por fuerzas coloniales bien armadas, los nativos se apoyaron en la nivelación mágica. Llamaron a seres sobre-

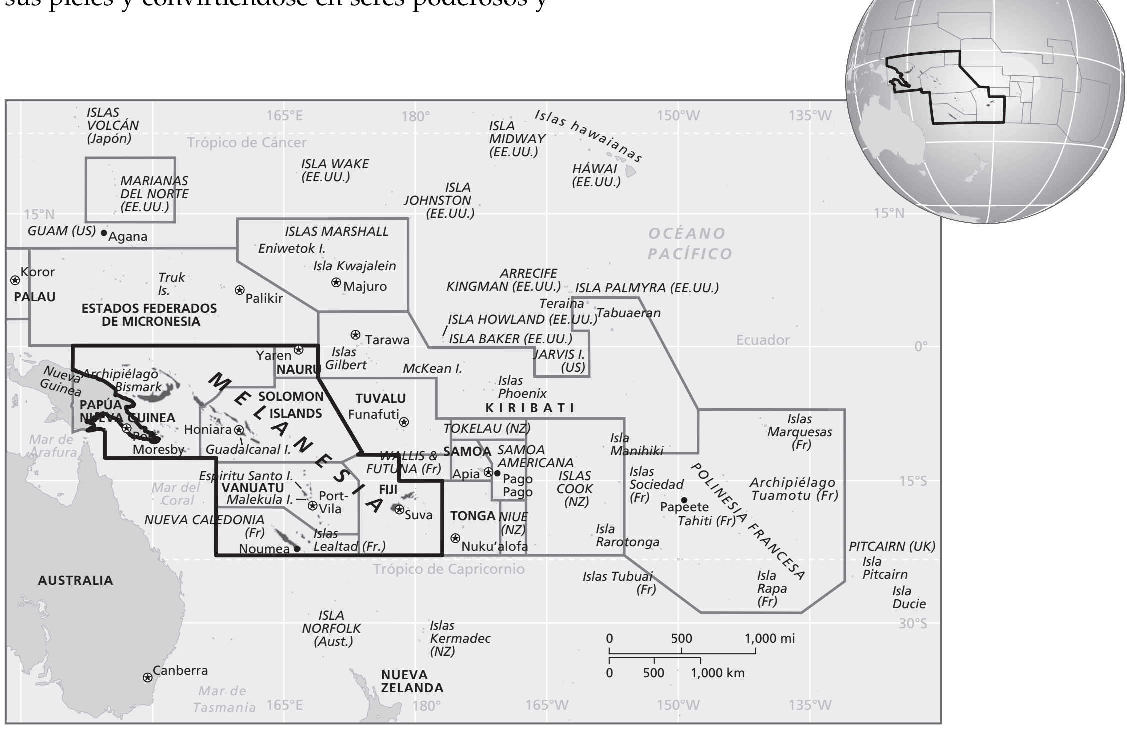


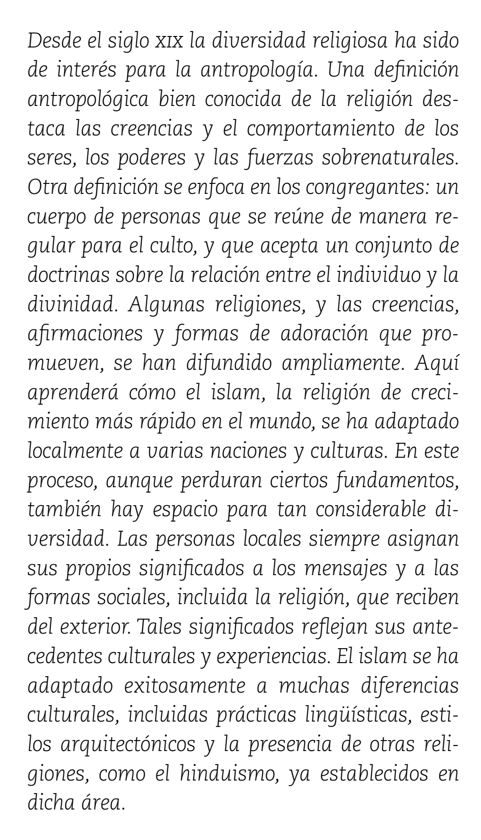
FIGURA 12.4 Ubicación de Melanesia.




valorar la DIVERSIDAD



El islam se expande globalmente y se adapta localmente



Desde el siglo XIX la diversidad religiosa ha sido de interés para la antropología. Una definición antropológica bien conocida de la religión destaca las creencias y el comportamiento de los seres, los poderes y las fuerzas sobrenaturales. Otra definición se enfoca en los congregantes: un cuerpo de personas que se reúne de manera regular para el culto, y que acepta un conjunto de doctrinas sobre la relación entre el individuo y la divinidad. Algunas religiones, y las creencias, afirmaciones y formas de adoración que promueven, se han difundido ampliamente. Aquí aprenderá cómo el islam, la religión de crecimiento más rápido en el mundo, se ha adaptado localmente a varias naciones y culturas. En este proceso, aunque perduran ciertos fundamentos, también hay espacio para tan considerable diversidad. Las personas locales siempre asignan sus propios significados a los mensajes y a las formas sociales, incluida la religión, que reciben del exterior. Tales significados reflejan sus antecedentes culturales y experiencias. El islam se ha adaptado exitosamente a muchas diferencias culturales, incluidas prácticas lingüísticas, estilos arquitectónicos y la presencia de otras religiones, como el hinduismo, ya establecidos en dicha área.

Una de cada cinco personas en el mundo es musulmana, alrededor de 1.3 mil millones de creyentes. El islam es la religión con mayor crecimiento en el mundo y se ha difundido en todo el mundo.

Los musulmanes de todas partes están de acuerdo en el *Shahadah*, la profesión de fe: "No hay más Dios que Alá; y Mahoma es su profeta". Pero el islam se encuentra lejos de ser homogéneo: la fe refleja las áreas crecientemente diversas en las que se practica.

"El islam es una religión mundial", dice Ali Asani, profesor de lenguas y cultura indomusulmanas en Harvard. "Si piensa en doctrina y teología, cuando estos conjuntos de ideas y conceptos religiosos se transfieren a diferentes partes del mundo —y los musulmanes viven en muchas culturas y hablan muchas lenguas diferentes—, las expresiones de dichas doctrinas y teología necesariamente recibirán influencia de la cultura local."

En ocasiones, tales distinciones regionales son obvias incluso para observadores casuales. Las mezquitas, por ejemplo, comparten todas las características comunes: se orientan hacia La Meca y tienen un *mihrab*, o nicho, que indica dicha dirección. Sin embargo, también presentan elementos arquitectónicos y decoración única que sugiere si su ubicación se encuentra en Irán, África o China. Las casas de oración ofrecen lo que Asani llama "un recordatorio visual de la diversidad cultural". Otras distinciones regionales fácilmente apreciables remontan sus orígenes a nivel del idioma. Aunque el árabe es el idioma litúrgico del islam, que se usa para rezar, la comprensión de su fe para la mayoría de los musulmanes ocurre en su lengua local.

"Los idiomas realmente son ventanas a la cultura", explica Asani. "De modo que con mucha frecuencia lo que se encuentra es que los conceptos islámicos teológicos se traducen en idiomas locales."

Algunos fundamentalistas islámicos pueden desaprobar la diversidad causada por las características locales, pero las mismas son las formas predominantes del islam. "En lugar de discutir el islam, podemos hablar con más precisión de 'islames' en diferentes contextos culturales", dice Asani. "Tenemos literatura musulmana de China, por ejemplo, donde los conceptos islámicos se entienden dentro de un marco confucionista."

En la región de Bengala, ahora parte de la nación de Bangladesh y el estado hindú de Bengala Occidental, una tradición literaria popular creó un contexto para la llegada del islam. El concepto del avatar es importante para la tradición hindú, en cuanto a que dichas deidades encarnan y descienden a la Tierra para guiar a los justos y combatir el mal.

"Lo que se descubre en Bengala en el siglo XVI es el desarrollo de lo que podría llamarse 'literatura folk' donde la idea islámica del profeta comienza a entenderse dentro del marco del avatar", dice Asani. "De modo que se tienden puentes entre tradiciones religiosas conforme los conceptos de una resuenan contra los de la otra."

Tal ejemplo es muy diferente al de las condiciones en la Arabia preislámica, en la época de Mahoma, donde el poeta tenía un lugar especial en la sociedad. "Si considera el Corán, la palabra significa 'recitación' en árabe, y es principalmente una escritura oral, que se recita en voz alta y escucha; y es representada", dice Asani. "Vista desde una perspec-

naturales para interceder, para matar o de algún otro modo rebajar a los grandes hombres europeos y redistribuir su riqueza.

Los cultos de carga son respuestas religiosas a la expansión de la economía capitalista mundial. No obstante, tal movilización religiosa tuvo resultados políticos y económicos. La participación en el culto dio a los melanesios bases para intereses y actividades comunes y por tanto ayudó a despejar el camino para la organización de partidos políticos y de interés económico. Anteriormente separados por la geografía, el idioma y las






tiva literaria, su forma y estructura se relacionan muy bien con las tradiciones poéticas de la Arabia preislámica. Es un ejemplo donde el formato de revelación estuvo determinado por la cultura. En la Arabia preislámica, con frecuencia se consideraba que el poeta era inspirado en sus composiciones poéticas por *jinn* [espíritus] de otro mundo. De modo que, cuando el profeta Mahoma comenzó a recibir revelaciones que eventualmente se recopilaron en el Corán, fue acusado de ser un poeta, a lo que respondió: 'No soy poeta, sino profeta'."

El islam llegó a Indonesia a través de mercaderes que no eran teólogos, sino simplemente practicantes musulmanes a quienes las personas veían como ejemplo. También había maestros sufíes bastante dispuestos a crear ejercicios devocionales que encajaran en la forma como la gente en Sumatra o Java ya practicaba su fe. Los dos grupos musulmanes más grandes de Indonesia hoy día, y acaso en el mundo, son Muhammadyya y Nahdiatul Ulama. Cada uno de ellos tiene más de 30 millones de miembros, y cada uno comenzó como un movimiento de reforma local iniciado para la promoción de una educación más moderna dentro del marco del islam.

Desde luego, un gran número de musulmanes no vive en naciones islámicas en absoluto, sino son minoría en otros países. El surgimiento de algunas comunidades musulmanas minoritarias es un interesante e importante desarrollo de los últimos 25 a 30 años.

Algunas comunidades relativamente pequeñas pueden cobrar un gran impacto. Las poblaciones musulmanas europeas, por



Musulmanes ante una mezquita en Kano, norte de Nigeria.

ejemplo, tienen un componente significativo de intelectuales refugiados. Quienes logran ejercen un efecto sobre sus países adoptivos, y también en el resto del mundo islámico.

En Sudáfrica, la comunidad musulmana es de menos del 3% de la población, pero resulta altamente visible y educada. En los días del *apartheid* contaron con la ventaja de erigirse en un intermediario, una comunidad que no era negra ni blanca. Hacia la década de 1980, los líderes musulmanes más jóvenes se opusieron al *apartheid* en términos islámicos y de derechos humanos básicos. Los musulmanes se volvieron muy activos en el Congreso Nacional Africano (CNA). Aunque sólo eran una pequeña minoría cuando se destruyó el *apartheid*, algunos musulmanes fueron bastante visibles en el nuevo régimen sudafricano, y a lo largo del mundo musulmán. Al abarcar tanto estados islámicos como comunidades minoritarias, el islam es la religión con el crecimiento más rápido en el mundo y un tema cada vez más común del discurso global. No obstante, gran parte del discurso pinta la fe con un solo pincel. Conforme más personas se familiarizan con el islam alrededor del mundo, puede ser bueno para ellos primero preguntarse, como sugiere el profesor Asani: "¿El islam de quién? ¿Cuál islam?"

FUENTE: Brian Handwerk, "Islam Expanding Globally, Adapting Locally", *National Geographic News*, 24 de octubre de 2003. http://news.nationalgeographic.com.

antimodernismo
Rechazo de lo moderno por un modo anterior que se considera más puro y mejor.

costumbres, los melanesios comenzaron a formar grupos más grandes como miembros de los mismos cultos y seguidores de los mismos profetas. Los cultos de carga despejaron el camino para la acción política mediante la cual los indígenas eventualmente obtuvieron su autonomía.

Antimodernismo y fundamentalismo

El **antimodernismo** describe el rechazo de lo moderno en favor de lo que se percibe como una mejor forma de vida, anterior y más pura. Este



Culto de carga en Vanuatu. Niños y hombres marchan con lanzas, e imitan a soldados coloniales ingleses. ¿Hay algo en su sociedad que le recuerda un culto de carga?

punto de vista creció a partir de la desilusión con la revolución industrial europea y los posteriores desarrollos con la ciencia, la tecnología y los patrones de consumo. Los antimodernistas consideran el uso actual de la tecnología como mal enfocado, o creen que debe tener menor prioridad que los valores religiosos y culturales.

El fundamentalismo religioso, una forma de antimodernismo contemporáneo, se compara con los movimientos de revitalización que ya se discutieron. El **fundamentalismo** describe los movimientos antimodernistas en varias religiones. Irónicamente, el fundamentalismo religioso es en sí un fenómeno moderno, con base en un fuerte sentimiento entre sus adherentes de alienación por el secularismo percibido de la cultura circundante (moderna). Los fundamentalistas afirman una identidad separada del grupo religioso más amplio del cual surgieron. Su separación refleja la creencia de que los principios fundadores sobre los que se basan las religiones más grandes se han corrompido, despreciado, comprometido, olvidado o sustituido con otros principios. Los fundamentalistas abogan por la fidelidad estricta a los "verdaderos" principios religiosos de la religión que practican.

fundamentalismo
Defensa estricta de la fidelidad a los principios atribuidos a los fundadores de una religión.

Los fundamentalistas también buscan rescatar la religión de su absorción por la moderna cultura occidental, a la que ven como la corruptora de la versión principal de su religión, y de otras más. Los fundamentalistas establecen una "pared de virtud" contra las religiones exteriores, así como contra la versión modernizada comprometida de su propia religión. En el cristianismo, los fundamentalistas son "renacidos", en oposición a los protestantes "tradicionales", "liberales" o "modernistas". En el islam son *jama'at* (en árabe, enclaves basados en camaradería cercana) involucrados en la *jihad* (lucha) contra una cultura occidental hostil al islam y a la forma de vida dada por Dios (*shariah*). En el judaísmo, son *haredi*, judíos de la "Torah verdadera". Todos esos grupos observan una clara división entre ellos mismos y las otras religiones, y entre una visión "sagrada" de la vida y el mundo "secular" y la "religión nominal" (vea Antoun, 2001).

Los fundamentalistas luchan por proteger una doctrina distintiva y una forma de vida y de salvación. Crean un fuerte sentido de comunidad, enfocado en una forma de vida religiosa claramente definida. La expectativa de unirse a tal comunidad puede atraer a las personas que encuentran poco que sea distintivo o vital en su identidad religiosa anterior. Los fundamentalistas consiguen sus conversos, principalmente de los de su religión, al convencerlos de su falta de autenticidad. Muchos fundamentalistas son ciudadanos políticamente conscientes de los estados-nación. Con frecuencia creen que los procesos y las políticas gubernamentales deben reconocer la forma de vida que establece la Escritura. A sus ojos, el estado debe servir a dios.

Una nueva era

Los fundamentalistas pueden o no estar en lo correcto al observar un aumento en el secularismo en los Estados Unidos contemporáneos. Entre 1990 y 2007, el número de estadounidenses que no indicó preferencia religiosa creció de 7 a 16%. En Canadá, la cifra comparable se elevó de 12 a 17% entre 1991 y 2001 (tabla 12.3). Desde luego, las personas que no indican una preferencia religiosa no necesariamente son ateos. Muchos de ellos son creyentes que no pertenecen a una iglesia. De acuerdo con las cifras para 2001 del Census Bureau, alrededor de dos millones de estadounidenses (sólo 1% de la población) se identificó como ateo o agnóstico. Incluso menos (abajo de 100 000 en 2001) se llamaron a sí mismos "seculares" o "humanistas". Sin embargo, existen ateos y humanistas seculares, y ellos, también, están organizados.

Para mantener conctacto entre ellos, igual que los miembros de grupos religiosos, usan varios medios de comunicación, incluso impresos e internet. Así como los budistas pueden examinar a fondo *Tricycle: The Buddhist Review*, los humanistas seculares pueden encontrar sus puntos de vista validados en *Free Inquiry*, una revista trimestral que se identifica a sí misma como "la revista del humanista secular internacional". Los humanistas seculares hablan contra la religión organizada y sus "pronunciamientos dogmáti-

cos" y "propósitos sobrenaturales o espirituales" y las "visiones oscurantistas" de los líderes religiosos que presumen de "informarnos sobre las intenciones de dios" al apelar a textos sagrados (Steinfels, 1997).

¿Es verdad que la sociedad estadounidense se vuelve más secular? Un considerable cuerpo de investigación sociológica sugiere que los niveles de religiosidad estadounidense no han cambiado mucho durante el último siglo (vea Finke y Stark, 2005). Sin duda, hay nuevas tendencias religiosas y formas de espiritualidad. Algunos estadounidenses se han convertido al cristianismo carismático. En Estados Unidos y Australia, respectivamente, algunas personas que no son nativos americanos o australianos se apropiaron de los símbolos, los escenarios y las prácticas supuestamente religiosas de los nativos tanto americanos como de los australianos para religiones *New Age*, de la nueva era. Muchos nativos han protestado vehementemente en contra del uso de sus símbolos y lugares sagrados.

Los nuevos movimientos religiosos poseen varios orígenes. Algunos fueron influidos por el cristianismo, otros por las religiones orientales (asiáticas), e incluso otras más por el misticismo y el espiritismo. La religión también evoluciona a la par con la ciencia y la tecnología. Por ejemplo, el movimiento raeliano, un grupo religioso cuyo centro se encuentra en Suiza y Montreal, promueve la clonación como forma de lograr la "vida eterna". Los raelianos creen que extraterrestres llamados "Elohim" artificialmente crearon toda la vida sobre la Tierra. El grupo estableció una compañía llamada Valiant Venture Ltd., que ofrece a las parejas infértiles y homosexuales la oportunidad de tener un hijo clonado de uno de los cónyuges (Ontario Consultants, 1996).

En Estados Unidos, el reconocimiento oficial de una religión le da derecho a un cierto respeto y determinados beneficios, como exención de impuestos sobre sus ingresos y propiedad (en tanto no se involucre en actividades políticas). No todas las religiones que lo reclaman reciben reconocimiento oficial. Por ejemplo, la cienciología es reconocida como iglesia en Estados Unidos, pero no en Alemania.



Servicio en una iglesia pentecostal en Oaxaca, México, en 2003. En 2001, en el mundo, había un estimado de 680 millones de cristianos "renacidos" (es decir, pentecostales y evangélicos), con una tasa de crecimiento mundial anual del 7%, frente al 2.3% para el cristianismo global. (Esto se traduciría en más de un mil millones de pentecostales y evangélicos en la actualidad.)

RITUALES SECULARES

Para concluir la discusión sobre la religión, es posible reconocer algunos problemas con la definición de religión que se presentó al inicio del presente capítulo. El primer problema: si la religión se define como referencia a seres, poderes y fuerzas sobrenaturales, ¿cómo se clasificarían el comportamiento ritualista que ocurre en contextos

TABLA 12.3 Composición religiosa de las poblaciones de Estados Unidos, 1990 y 2001, y Canadá, 1991 y 2007

	ESTADOS UNIDOS		CANADÁ	
	1990	**2007**	**1991**	**2001**
Protestante	60%	51%	36%	29%
Católico	26	24	46	44
Judío	2	2	1	1
Otro	5	7	4	9
No proporcionado	7	16	12	17

FUENTE: *Statistical Abstract of the United States 2009*, tabla 74, p. 59, http://www.census.gov/statab/www/; *Census of Canada*, 2001. http://www40.statcan.ca/101/cst01/demo30a.htm?sdi=religion.

seculares? Algunos antropólogos creen que hay rituales tanto sagrados como seculares. Los rituales seculares incluyen los comportamientos que son formales, invariantes, estereotipados, serios, repetitivos y los ritos de paso que tienen lugar en escenarios no religiosos.

Un segundo problema: si la distinción entre lo sobrenatural y lo natural no es relevante en una sociedad determinada, ¿cómo puede decirse qué es religión y qué no lo es? Los betsileo de Madagascar, por ejemplo, ven brujas y ancestros muertos como personas reales que tienen papeles en la vida ordinaria. Sin embargo, sus poderes ocultos no son demostrables empíricamente.

Un tercer problema: el comportamiento considerado apropiado para ocasiones religiosas varía enormemente de cultura a cultura. Una sociedad puede considerar la borrachera como el signo más seguro de fe, mientras que otra puede inculcar la reverencia silenciosa. ¿Quién señalará qué es lo "más religioso"?

Muchos estadounidenses creen que la recreación y la religión son dominios separados. A partir del trabajo de campo que realicé en Brasil y Madagascar, y con la lectura de otras sociedades, considero que tal separación es etnocéntrica y falsa. Las ceremonias centradas en tumbas de Madagascar ofrecen momentos en que vivos y muertos se reúnen jovialmente, cuando la gente se embriaga, come glotonamente y disfruta la licencia sexual. Acaso los aspectos grises, sobrios, ascéticos y moralistas de muchos eventos religiosos en Estados Unidos, al sacar lo "divertido" de la religión, fuerzan a encontrar la religión en la diversión. Muchos estadounidenses buscan en contextos aparentemente seculares como parques de diversiones, conciertos de rock y eventos deportivos lo que otras personas encuentran en los ritos, las creencias y las ceremonias religiosas.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. La religión, un universal cultural, consiste en creencias y comportamientos relacionados con seres, poderes y fuerzas sobrenaturales. La religión también abarca los sentimientos, sentidos y agrupaciones que se asocian con tales creencias y comportamientos. Estudios antropológicos revelan muchos aspectos y funciones de la religión.

2. Tylor definió el animismo como la creencia en espíritus o almas, como la forma primera y más básica de religión. Él se enfocó en el papel explicativo de la religión, y argumentó que ésta eventualmente desaparecería conforme la ciencia ofreciera mejores explicaciones. Además del animismo, otra visión de lo sobrenatural también ocurre en las sociedades no industriales. Ésta concibe lo sobrenatural como un dominio de poder o fuerza bruta impersonal (llamado mana en Polinesia y Melanesia). Las personas pueden manipular y controlar el mana bajo ciertas condiciones.

3. Cuando fallan los medios técnicos y racionales ordinarios de hacer las cosas, la gente puede acudir a la magia. Con frecuencia las personas usan magia cuando carecen de control sobre los resultados. La religión ofrece consuelo y seguridad psicológica en épocas de crisis. Sin embargo, los ritos también pueden crear ansiedad. Los rituales son actos formales, invariantes, estilizados y serios en los que la gente subordina sus creencias particulares a una colectividad social. Los ritos de paso tienen tres etapas: separación, liminalidad e incorporación. Tales ritos pueden marcar cualquier cambio en estatus social, edad, lugar o condición social. Los ritos colectivos usualmente están consolidados por *communitas*, es decir, por un sentimiento de intensa solidaridad.

4. Además de las funciones psicológicas y sociales, las creencias y prácticas religiosas juegan un papel en la adaptación de las poblaciones humanas a sus medioambientes. La doctrina hindú de *ahimsa*, que prohíbe el daño a las cosas vivientes, convierte al ganado sagrado y a la carne de res en alimentos tabú. La fuerza del tabú impide que los campesinos maten a su ganado de arrastre incluso en épocas de extrema necesidad.

5. La religión establece y mantiene el control social mediante una serie de creencias morales y éticas, y recompensas y castigos reales e imaginarios, que interioriza el individuo. La religión también logra el control social al movilizar a sus miembros a la acción colectiva.

6. Wallace define cuatro tipos de religión: chamánica, comunal, olímpica y monoteísta. Cada una cuenta con sus ceremonias y practicantes característicos. La religión ayuda a mantener el orden social, pero también puede promover el cambio. Los movimientos de revitalización fusionan creencias antiguas y nuevas y han ayudado a las personas a adaptarse a condiciones cambiantes.

7. Los valores protestantes han sido importantes en Estados Unidos, igual que durante el ascenso y difusión del capitalismo en Europa. Las principales religiones del mundo varían en sus tasas de crecimiento, y el islam tiende a expandirse más rápidamente que el cristianismo. Existe creciente diversidad religiosa en Estados Unidos y Canadá. Los fundamentalistas son antimodernistas que afirman una identidad separada del grupo religioso más numeroso del cual surgió; abogan por la fidelidad estricta a los “verdaderos” principios religiosos sobre los que se fundó la religión más grande. Las tendencias religiosas entre los estadounidenses contemporáneos incluyen el secularismo creciente y las nuevas religiones, algunas inspiradas por la ciencia y tecnología, otras por el espiritismo. Existen rituales tanto seculares como religiosos.

Términos clave

animismo 317
antimodernismo 336
chamán 328
communitas 317
cosmología 325
cultos cargo 332
fundamentalismo 336
liminalidad 321
magia 319
mana 318
mecanismo de nivelación 327
monoteísmo 329
movimientos de revitalización 332
politeísmo 328
religión 317
religiones comunales 328
religiones olímpicas 328
ritos de paso 321
ritual 320
sincretismos 332
tabú 318

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. De acuerdo con sir Edward Tylor, el fundador de la antropología de la religión, ¿cuál es la secuencia evolutiva de la religión?
   a) Animismo, politeísmo, monoteísmo.
   b) Olimpismo, politeísmo, monoteísmo.
   c) Mana, politeísmo, monoteísmo.
   d) Animismo, cultos de carga, monoteísmo.
   e) Politeísmo, animismo, monoteísmo.

2. ¿Cuál de los siguientes describe el concepto de mana, una fuerza impersonal sagrada que existe en el universo, según se utilizaba en Polinesia y Melanesia?
   a) En Polinesia y Melanesia, mana era tabú.
   b) El concepto de mana está ausente en las sociedades con acceso diferencial a recursos estratégicos.
   c) En Melanesia, donde el mana era similar a la noción de suerte, cualquiera podía conseguirlo; pero en Polinesia, el mana se hallaba limitado a las élites políticas.
   d) La mayoría de los antropólogos concuerda en que el mana era la doctrina religiosa más primitiva en Polinesia y Melanesia.
   e) En ambos casos, el mana trataba con los seres sobrenaturales más que con poderes o fuerzas.

3. ¿Cuál es la ironía que resalta el presente capítulo cuando se describen los ritos de paso?
   a) A pesar de su prevalencia durante la época en que Victor Turner realizó su investigación, los ritos de paso desaparecieron con la llegada de la vida moderna.
   b) Quienes participan en los ritos de paso se engañan al creer que hubo un gran cambio en sus vidas.
   c) Los ritos de paso sólo empeoran la ansiedad que provocan otros aspectos de la religión.
   d) Las creencias y los rituales pueden reducir y crear ansiedad y una sensación de inseguridad y peligro.

e) Los ritos de paso serían efectivos para reducir la ansiedad y el temor, si no fuera por la fase liminal.

4. ¿Qué se observa frecuentemente durante la fase liminal de un rito de paso?
   a) Intensificación de jerarquía social.
   b) Inversiones simbólicas del comportamiento ordinario.
   c) Formación de un sistema de clasificación.
   d) Uso de lenguaje secular.
   e) Ningún cambio en las normas sociales.

5. ¿Qué sugiere el análisis antropológico de la práctica hindú de *ahimsa*?
   a) La religión es un terreno de comportamiento en el que las personas *no* tratan de comportarse de manera racional (esto es: maximizar el beneficio y minimizar la pérdida).
   b) Reciprocidad generalizada.
   c) Las creencias acerca de lo sobrenatural pueden funcionar como parte de la adaptación de un grupo al ambiente.
   d) Las creencias religiosas con frecuencia impiden el avance evolutivo al alentar el gasto de energía de desecho.
   e) El antagonismo entre los sexos caracteriza la práctica religiosa primitiva.

6. Este capítulo describe cómo el movimiento talibán de Afganistán impuso una forma extrema de control social en nombre de la religión. Sin embargo,
   a) los líderes políticos también usan la religión para justificar el control social.
   b) la religión se emplea de esta forma sólo por parte de clérigos musulmanes que quieren controlar la política de su sociedad.
   c) este movimiento no tiene interés en la vida de la mujer; sólo se enfoca en el hombre.
   d) el uso de otros mecanismos de nivelación, como las acusaciones de brujería, habrían sido medios más efectivos de control social.
   e) las formas extremas de control social del talibán no lograron determinar las acciones de las personas.

7. En su influyente libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1958), Max Weber argumenta que:
   a) La religión comunal era el terreno de cultivo perfecto para los elementos del capitalismo.
   b) El espíritu del capitalismo fue resultado del surgimiento del concepto de egoísmo antirreligioso moderno.
   c) El ascenso del capitalismo requirió la difusión de la ética chamánica del individualismo.
   d) El ascenso del capitalismo precisó superar los sistemas de creencias idiosincráticas y colocar los valores católicos en su lugar.
   e) El ascenso del capitalismo requirió que las actitudes tradicionales de los campesinos católicos se sustituyeran por valores que encajaran en una economía industrial basada en la acumulación del capital.

8. Las religiones sincréticas que mezclan creencias melanesias y cristianas, conocidas como cultos de carga, son:
   a) Una respuesta religiosa a la expansión de la economía capitalista mundial, frecuentemente con consecuencias políticas y económicas.
   b) Actividades culturalmente definidas asociadas con la transición de un lugar o etapa de vida a otro.
   c) Actos culturales que parodian la muy difundida, pero errónea, creencia de la supremacía cultural europea.
   d) Se parecen a los fundamentalismos religiosos, en que son fenómenos culturales antiguos que gozan de un renacimiento en los asuntos mundiales actuales.
   e) Movimientos antimodernistas que rechazan cualquier cosa occidental.

9. Todo lo siguiente es verdadero acerca del fundamentalismo religioso, *excepto*:
   a) Busca rescatar la religión de su absorción por la cultura occidental moderna.
   b) Es un fenómeno muy moderno.
   c) Es una forma de animismo.
   d) Se basa en un fuerte sentimiento entre los adherentes de alienación del secularismo percibido de la cultura circundante (moderna).
   e) Es una forma de antimodernismo.

10. ¿La sociedad estadounidense realmente se está volviendo más secular? Acerca de esta pregunta, un considerable cuerpo de investigación sociológica sugiere que:
   a) Se está volviendo más secular porque la educación científica en las escuelas va mejorando.
   b) Esta pregunta no puede responderse con precisión, porque las personas usualmente mienten en las encuestas acerca de su filiación religiosa.
   c) Se está volviendo más religiosa porque cada vez más personas sienten amenazada su identidad nacional debido a crecientes niveles de migración de países no cristianos.
   d) Los niveles de religiosidad estadounidense no han cambiado mucho durante el siglo pasado.
   e) Se torna más secular porque menos personas van a la iglesia.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. De acuerdo con Tylor, el ____________, una creencia en seres espirituales, fue la forma más temprana de religión.
2. La magia __________ se basa en la creencia de que cualquier cosa que se haga a un objeto, afectará a una persona que alguna vez haya tenido contacto con él.
3. El término ______________ se refiere a un intenso sentimiento de solidaridad que caracteriza la liminalidad colectiva.
4. Un ____________________ se refiere a una costumbre o acción social que opera para reducir las diferencias en riqueza y poner a los que sobresalen de vuelta a las normas comunitarias.
5. Un __________ es una mezcla cultural, especialmente religiosa, que surge de la aculturación.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Cómo define la religión el antropólogo Anthony Wallace? Después de leer este capítulo, ¿qué problemas considera existen con su definición?
2. Describa un rito de paso que usted o un amigo hayan transitado. ¿Cómo encaja en el modelo de las tres etapas que se presentó en el texto?
3. A partir de las noticias o de su propio conocimiento, ¿puede ofrecer ejemplos adicionales de movimientos de revitalización, nuevas religiones o cultos liminales?
4. La religión es un universal cultural. Pero las religiones son partes de culturas particulares, y sistemáticamente se muestran diferencias culturales en las creencias y prácticas religiosas. ¿Cómo ocurre esto?
5. El presente capítulo apunta que muchos estadounidenses ven la recreación y la religión como dominios separados. Con base en el trabajo de campo del autor en Brasil y Madagascar, y su lectura de otras sociedades, considero que tal separación es tanto etnocéntrica como falsa. ¿Está de acuerdo con esto? ¿Cuál ha sido su propia experiencia?

Opción múltiple: 1. *a)*; 2. *c)*; 3. *d)*; 4. *b)*; 5. *c)*; 6. *a)*; 7. *e)*; 8. *a)*; 9. *c)*; 10. *d)*. **Llene el espacio:** 1. animismo; 2. contagiosa; 3. *communitas*; 4. mecanismo de nivelación; 5. sincretismo

Lecturas adicionales sugeridas

Bowie, F.
2006 *The Anthropology of Religion: An Introduction.* Malden, MA: Blackwell. Estudia trabajos clásicos y recientes en la antropología de la religión, incluida la política de la identidad religiosa.

Crapo, R. H.
2003 *Anthropology of Religion: The Unity and Diversity of Religions.* Boston: McGraw-Hill. Examina los universales y la variación religiosa.

Cunningham, G.
1999 *Religion and Magic: Approaches and Theories.* Nueva York: New York University Press. Un estudio de enfoques sobre la magia y la religión, antiguas y modernas.

Hicks, D., ed.
2010 *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion,* 3a. ed. Lanham, MD: AtlaMira. Lectura actualizada, con útiles anotaciones.

Moro, P. A., y J. E. Meyers, eds.
2010 *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural,* 8a. ed. Boston: McGraw-Hill. Lectura comparativa que aborda culturas occidentales y no occidentales.

Stein, R. L., y P. L. Stein
2008 *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft,* 2a. ed. Boston: Pearson. Religión y cultura.

- ¿Qué son las artes y cómo han variado histórica y transculturalmente?
- ¿Cómo la cultura influye en los medios de comunicación, y viceversa?
- ¿Cómo se expresan en los deportes la cultura y los contrastes culturales?

Fuegos artificiales en el ensayo general de la apertura de los Juegos Olímpicos 2008 en Beijing, China. Las olimpíadas reúnen artes, medios de comunicación y deportes.

Artes, medios de comunicación y deportes



sumario



la antropología en NUESTRAS VIDAS

Imagine una transmisión de televisión que atrae más del 70% de los televidentes de una nación. Esto ocurre repetidamente en Brasil cuando una *telenovela* popular se acerca al final. (Las *telenovelas* son melodramas seriales transmitidos en el tiempo de mayor audiencia, duran alrededor de 150 episodios y alcanzan un final climático.) En Estados Unidos en 1953 el 72% de todos los televisores sintonizaron *I love Lucy* cuando Lucy Ricardo fue al hospital para tener a su hijo, Little Ricky. Ocurrió incluso de manera más impresionante en 1956, cuando el 83% de todos los televidentes sintonizaron *The Ed Sullivan Show* para ver a Elvis Presley en su debut televisivo. La audiencia más grande de una sola transmisión en los años más recientes ocurrió en 1983, cuando en el 77% de todos los aparatos se sintonizó el episodio final de *M*A*S*H*. En el siglo XXI, dos supertazones (Gigantes contra Patriotas, en 2008, y Acereros frente a Cardenales, en 2009) atrajeron casi a tantos espectadores como el final de *M*A*S*H*, pero dentro de una población estadounidense significativamente mayor. Ninguno consiguió una audiencia compartida superior al 43%.

Un avance notable en Estados Unidos durante las décadas pasadas ha sido el cambio de una cultura masiva a culturas segmentadas. Una nación con cada vez más diferencias reconoce, incluso celebra, la diversidad. Los medios masivos se unen, e intensifican, esta tendencia, y para ello miden y se proveen de "datos demográficos". Los productos y mensajes se dirigen menos a las masas y más a segmentos particulares: las *audiencias objetivo*.

Como un ejemplo, considere la evolución de la cobertura deportiva. De 1961 a 1998, ABC ofreció una antología deportiva semanal titulada *Wide World of Sports*. En una tarde de sábado, los estadounidenses podían ver boliche, pista y campo, patinaje, lucha colegial, gimnasia, curling, natación, buceo y otros muchos deportes. Era como tener unas miniolimpiadas presentándose a lo largo de todo el año. En la actualidad, docenas de canales deportivos especializados abastecen cada gusto. Piense en las miles de elecciones ahora disponibles a través de la televisión por cable y satélite, sitios web, iPhone, Netflix, DVD, DVR y el control remoto. Las audiencias objetivo ahora tienen acceso a múltiples canales, que presentan todo tipo de música, deportes, juegos, noticias, comedia, ciencia ficción, telenovelas, películas, caricaturas, series cómicas antiguas, programas en español, programas de la naturaleza, de viajes y aventuras; historias, biografías y compras desde casa. Los canales de noticias (por ejemplo, Fox News o MSNBC) incluso atienden intereses políticos particulares. Aunque los excitantes juegos del supertazón todavía generan grandes audiencias, sin duda si Elvis Presley o Michael Jackson regresaran de la muerte para cantar en una transmisión de televisión, conseguirían la mitad de la audiencia disponible. Parece probable que existe una conexión entre estos avances en los medios de comunicación y los "intereses especiales" de los que perpetuamente se quejan los políticos. ¿Cree que las personas puedan concordar más, y los estadounidenses polarizarse menos, si todos vieran los mismos programas de televisión? Después de todo, ¿quién no amó a Lucy?

¿QUÉ ES EL ARTE?

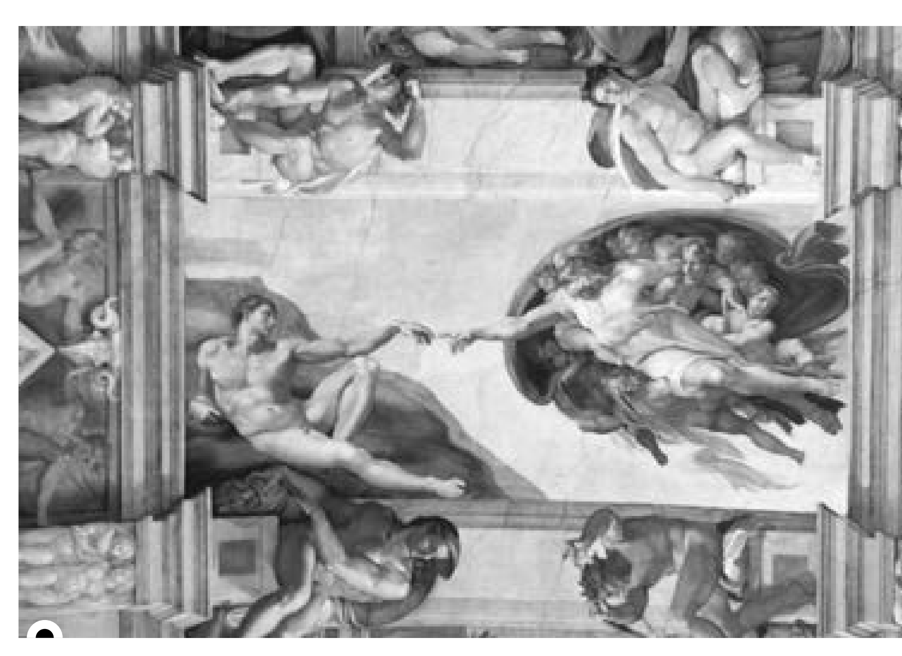
Las **artes** incluyen a la música, las artes escénicas, las visuales, narraciones y literatura (oral y escrita). Dichas manifestaciones de la creatividad humana en ocasiones se llaman **cultura expresiva**. Las personas se expresan a sí mismas en el baile, la música, el canto, la pintura, la escultura, la alfarería, el vestuario, la narra-

ción de cuentos, el verso, la prosa, el drama y la comedia. Muchas culturas carecen de términos que puedan traducirse fácilmente como "arte" o "las artes". Sin embargo, incluso sin una palabra para designar el arte, las personas de todas partes asocian una experiencia estética (una sensación de belleza, aprecio, armonía, placer) con sonidos, patrones, objetos y eventos que poseen ciertas cualidades. Los bamana de Mali tienen una palabra (cercana a "arte") para nombrar algo que atrae su atención y dirige sus pensamientos (Ezra, 1986). Entre los yoruba de Nigeria, la palabra para arte, *ona*, abarca los diseños que realizan con objetos, los objetos de arte en sí y la profesión de los creadores de tales patrones y obras. Para dos linajes yoruba de trabajadores de pieles, otunisona y osiisona, el sufijo *ona* en sus nombres denota arte (Adepegba, 1991).

Un diccionario define **arte** como "la calidad, producción, expresión o reino de lo que es bello o de significado más que ordinario; la clase de objetos sujetos a criterios estéticos" (*The Random House College Dictionary*, 1982, página 76). De acuerdo con el mismo diccionario, la **estética** involucra "las cualidades percibidas en las obras de arte...; la... mente y emociones en relación con la sensación de belleza" (página 22). Sin embargo, es posible que una obra de arte atraiga la atención, dirija los pensamientos y cobre un significado más que ordinario aun cuando la mayoría de las personas que la contemplan no la juzguen hermosa. El *Guernica* de Pablo Picasso, una famosa pintura de la Guerra Civil Española, viene a la mente como una escena que, aunque no es hermosa, indiscutiblemente resulta conmovedora y por ende es una obra de arte.

George Mills (1971) nota que, en muchas culturas, el papel del amante del arte carece de definición porque el arte no se ve como una actividad separada. Pero esto no detiene a los individuos para conmoverse por sonidos, patrones, objetos y eventos en una forma que se llamaría estética. La propia sociedad occidental asigna un rol muy bien definido para el conocedor de las artes, así como para sus santuarios (salas de conciertos, teatros, museos) donde las personas se retiran para tornarse estéticamente complacidas y emocionalmente conmovidas ante objetos y representaciones.

La cultura occidental tiende a aislar el arte, a colocarlo como algo que se encuentra fuera de la vida cotidiana y la cultura ordinaria. Esto refleja una separación moderna más general de instituciones como el gobierno y la economía del resto de la sociedad. Todos esos campos se consideran distintos dominios y cuentan con sus propios especialistas académicos. Sin embargo, en las sociedades no occidentales la producción y apreciación del arte son parte de la vida cotidiana, como la cultura popular lo es en la sociedad occidental. Cuando se presenta en museos occidentales, con frecuencia se trata al arte no occidental como una "bella arte"; esto es: se separa de su contexto sociocultural viviente.



Muchos de los momentos culminantes del arte occidental tuvieron inspiración religiosa, o se realizaron como servicio para la religión. Considere la *Creación de Adán* y otros frescos que pintó Miguel Ángel de 1508 a 1512 sobre el techo de la Capilla Sixtina en el Vaticano, Roma, Italia.

El presente capítulo no trata de realizar un estudio sistemático de todas las artes, o incluso de sus principales subdivisiones. En vez de ello, el enfoque general radicará en examinar los temas y conflictos que se aplican generalmente a la cultura expresiva. "Arte" se usará para abarcar todas las artes, incluyendo narrativas impresas y en película, no sólo las visuales. En otras palabras, las observaciones a plantear acerca del "arte" se aplican a la música, teatro, películas, televisión, libros, cuentos y sabiduría popular, así como a la pintura y escultura. En este capítulo, algunas artes y medios de comunicación inevitablemente reciben más atención que otros. Sin embargo, tenga en mente que la cultura expresiva abarca mucho más que las artes visuales. También incluye bromas, narraciones, teatro, danza, juegos de niños, juegos y festivales; los antropólogos han escrito acerca de todos ellos.

Lo que es estéticamente agradable se percibe con los sentidos. Por lo general, cuando se piensa en arte, viene a la mente algo que puede verse o escucharse. Pero otros pueden definir el arte de manera más amplia para incluir cosas que se huelen (esencias, fragancias), saborearse (recetas) o se tocan (texturas de ropa). ¿Cuán duradero debe ser el arte? Las obras visuales, las escritas y las composiciones musicales, pueden durar siglos. ¿Un evento valioso singular, como

artes
Incluye artes visuales, la literatura (escrita y oral), la música y las artes escénicas.

cultura expresiva
Danza, música, pintura, escultura, alfarería, vestuario, cuentos, drama, comedia, etcétera.

arte
Objeto, evento u otra forma expresiva que evoca una reacción estética.

estética
Apreciación de las cualidades que se perciben con el arte.



Espacio transformado en arte. “The Gates”, del artista experimental Christo y su esposa, Jeanne-Claude, se develó en 2005 en el Central Park de la ciudad de Nueva York. Largos listones ondulantes color azafrán serpentearon a través del parque. Un ejército de ayudantes contratados gradualmente liberaron los paneles de la tela colorida por encima de 7 500 puertas que medían casi 5 metros de alto.

una fiesta, que es efímero, excepto en la memoria, puede ser una obra de arte?

Arte y religión

Algunos de los problemas que se plantean al discutir sobre religión también se aplican al arte. Las definiciones tanto de arte como de religión implican “más que lo ordinario” o lo “extraordinario”. Los estudiosos religiosos separan lo sagrado (religioso) de lo profano (secular). De igual modo, quienes estudian el arte pueden distinguir entre lo artístico y lo ordinario.

Si se adopta una actitud o conducta especial cuando se interactúa con un objeto sagrado, ¿se muestra algo similar cuando se experimenta con una obra de arte? De acuerdo con el antropólogo Jacques Maquet (1986), una obra de arte es algo que estimula y sostiene la contemplación. Atrae la atención y la reflexión. Macquet subraya la relevancia de la forma del objeto en la producción de tal contemplación artística. Otros estudiosos resaltan el sentimiento y el significado además de la forma. La experiencia artística involucra sentimientos y emociones, así como la apreciación de la forma, el equilibrio o la armonía.

Tal actitud artística se puede combinar y usar para reforzar una actitud religiosa. Con frecuencia el arte se ha realizado en asociación con la religión. Muchos de los momentos culminantes del arte y la música occidentales tuvieron inspiración religiosa, o se realizaron como servicio para la religión, como se puede comprobar con cualquier visita a una iglesia o un gran museo. Conocemos a Bach y Händel por su música religiosa como a Miguel Ángel por sus pinturas y esculturas también religiosas. Los edificios —las iglesias y catedrales— en los que se toca la música religiosa y donde se muestra el arte visual son también obras de arte. Algunos de los grandes logros arquitectónicos del arte occidental son estructuras religiosas.

El arte puede crearse, interpretarse o mostrarse en exteriores, en público o en escenarios interiores especiales, como un teatro, una sala de conciertos o un museo. Tal como las iglesias demarcan la religión, los museos y teatros ponen el arte fuera del mundo ordinario y lo vuelven especial, mientras invitan a entrar a los espectadores. Los edificios dedicados a las artes ayudan a crear la atmósfera artística. La arquitectura puede acentuar el escenario donde se presentan las obras de arte.

Los escenarios de ritos y ceremonias, y del arte, pueden ser temporales o permanentes. Las sociedades-Estado cuentan con estructuras religiosas permanentes: iglesias y templos, del mismo modo que pueden tener también edificios y estructuras dedicadas a las artes. Las sociedades sin estado tienden a carecer de tales escenarios demarcados permanentemente. Tanto el arte como la religión permanecen más “afuera” en la sociedad. Sin embargo, en las bandas y tribus los escenarios religiosos pueden crearse sin iglesias. De igual modo, puede formarse una atmósfera artística sin museos. En momentos particulares del año, el espacio ordinario se puede hacer a un lado para mostrar artes visuales o una representación musical. Tales ocasiones especiales corren en paralelo con los momentos que se dedican a las ceremonias religiosas. En las representaciones tribales, las artes y la religión con frecuencia se mezclan. Por ejemplo, intérpretes que se enmascaran y disfrazan pueden imitar espíritus. En los ritos de paso con frecuencia se despliegan música, bailes, cantos, adornos corporales y otras manifestaciones especiales de cultura expresiva.

En el capítulo “Ganarse la vida” se observaron las tribus que practican el potlatch en la costa del Pacífico norte de Norteamérica. Erna Gunther (1971) muestra cómo varias formas de arte combinadas entre dichas tribus crean los aspectos visuales de ceremonia. Durante el invierno, se cree que los espíritus impregnan la atmósfera. Bailarines enmascarados y disfrazados representan a los espíritus. Recrean dramáticamente encuentros de éstos con seres humanos, que son parte de los mitos del origen de poblados, clanes y linajes. En algunas áreas, los danzantes ejecutaban patrones intrincados de coreografía. Su estima se medía por el número de personas que los seguían cuando bailaban.

En cualquier sociedad, el arte se produce por su valor estético, así como por propósitos religiosos. De acuerdo con Schildkrout y Keim (1990), usualmente se supone, de manera equivocada, que el arte no occidental posee cierto tipo de conexión con lo ritual. El arte no occidental puede vincularse con la religión, pero no siempre es así. Los occidentales tienen problemas para aceptar la idea de que las sociedades no occidentales tienen arte solo por razones artísticas, tal como ellos mismos. Ha existido una tendencia para que los occidentales ignoren la individualidad de los artistas no occidentales y su interés en la expresión creativa. De acuerdo con Isidore Okpewho (1977), un especialista en literatura oral, los estudiosos tienden a hallar la religión en todas las artes africanas tradicionales. Mas aun cuando actúen en servicio de la religión, hay espacio para la expresión creativa individual. En las artes orales, por ejemplo, la audiencia está mucho más interesada en la entrega y la representación del artista que en el dios particular a quien se dirige el intérprete.

Ubicando el arte

El valor estético es una forma de distinguir el arte. Otra forma es considerar su ubicación. Si algo se muestra en un museo, o en otro escenario artístico socialmente aceptado, alguien al menos debe pensar que es arte. Aunque las sociedades tribales por lo general carecen de museos, pueden mantener áreas especiales donde tenga lugar la expresión artística. Un ejemplo, que se estudia más adelante, es el espacio separado donde se fabrican postes funerarios ornamentales entre los tiwi del norte de Australia.

¿Reconoceremos el arte si lo vemos? El arte se ha definido como aquello que involucra lo que es bello y posee significado más que ordinario. ¿Pero la belleza no está en el ojo del observador? ¿Las reacciones ante el arte no difieren entre los espectadores? Y, si puede haber rituales seculares, ¿también puede existir arte ordinario? Las fronteras entre lo que es arte y lo que no lo es se desvanecen. El artista estadounidense Andy Warhol es famoso por transformar latas de sopa Campbell's, tapetes Brillo e imágenes de Marilyn Monroe en arte. Muchos artistas recientes, como Christo (vea la fotografía anterior), han tratado de borrar la distinción entre el arte y la vida ordinaria al convertir lo cotidiano en una obra de arte.

Si algo se produce en masa o se modifica industrialmente, ¿puede ser arte? Las impresiones hechas como parte de una serie ciertamente se pueden considerar arte. Las esculturas que se crean en arcilla y luego se cuecen con metal fundido, como el bronce, en una fundición, también son arte. Pero, ¿cómo sabe uno si una película es arte? ¿*Star Wars* es arte? ¿Y qué hay de *El ciudadano Kane*? Cuando un libro gana un National Book Award, ¿inmediatamente se eleva a la categoría de arte? ¿Qué tipos de premios constituyen arte? Los objetos que nunca serían vistos como arte, como una máquina de escribir Olivetti, pueden transformarse en arte al colocarse en un museo, como el de Arte Moderno de Nueva York. Jacques Maquet (1986) distingue tal "arte por transformación" del arte creado y con la intención de ser arte, que él llama "arte por destino".

Las sociedades-Estado han tenido que apoyarse en críticos, jueces y expertos para decir qué es arte y qué no lo es. Una obra titulada *Art* trata del conflicto que surge entre tres amigos cuando uno de ellos compra una pintura toda blanca. No concuerdan, como sucede frecuentemente entre las personas, acerca de la definición y el valor de una obra de arte. Tal variación en la apreciación del arte es especialmente común en la sociedad contemporánea, con sus artistas y críticos profesionales y la gran diversidad cultural. Se esperan estándares y acuerdos más uniformes en sociedades menos diversas y estratificadas.

Para ser culturalmente relativistas, es necesario evitar la aplicación de los estándares propios acerca de lo que es arte a los productos de otras culturas. La escultura es arte, ¿correcto? No necesariamente. En líneas anteriores se cuestionó la visión de que el arte no occidental siempre tenía cierto tipo de conexión con la religión. El caso kalabari, que se estudiará ahora, ofrece el punto opuesto: la escultura religiosa no siempre es arte.

Entre los kalabari del sur de Nigeria (figura 13.1), las esculturas de madera se tallan no por razones estéticas, sino para servir como "casas" para los espíritus (Horton, 1963). Dichas esculturas se usan para controlar a los espíritus de la religión kalabari. Los kalabari colocan dichos tallados, y así localizan un espíritu, en una casa de culto en la cual éste es invitado. Aquí, la escultura se elabora no por cuestiones artísticas, sino como un medio para manipular fuerzas espirituales. Los kalabari tienen estándares para los tallados, pero la belleza no es uno de ellos. Una escultura debe ser suficientemente completa para representar su espíritu. Los miembros del culto rechazan los tallados que se juzgan muy simples. Además, los talladores deben basar su trabajo en modelos anteriores. Espíritus particulares cuentan con imágenes particulares asociadas con ellos. Se considera peligroso producir un tallado que se desvíe demasiado de una imagen previa del espíritu o que recuerde a otro. Los espíritus ofendidos se pueden vengar. En tanto observen dichos estándares de fidelidad con imágenes establecidas, los talladores tienen libertad de expresión. Pero dichas imágenes se consideran repulsivas en lugar de hermosas. Y no se elaboran por cuestiones artísticas, sino religiosas.



FIGURA 13.1 Ubicación de los kalabari de Nigeria.

Arte e individualidad

Con frecuencia se critica a quienes trabajan con arte no occidental porque se considera que ignoran al individuo y se enfocan demasiado en la naturaleza social y en el contexto del arte. Cuando objetos de arte de África o Papúa Nueva Guinea se muestran en un museo, por lo general sólo se proporcionan el nombre de la tribu y del donador occidental, en lugar del artista individual. Es como si se considerara que en las sociedades no occidentales no existieran individuos habilidosos. La impresión es que el arte se produce de manera colectiva. En ocasiones es así; en otras no.

En cierta medida, *hay* más producción colectiva de arte en las sociedades no occidentales que en Estados Unidos y Canadá. De acuerdo con Hackett (1996), las obras de arte africanas (figuras esculpidas, textiles, pinturas o vasijas) por lo general son disfrutadas, criticadas y usadas por la comunidad y los grupos, más que ser la prerrogativa de un solo individuo. El artista puede recibir más retroalimentación durante el proceso creativo que la que usualmente encuentra el artista individual en una sociedad occidental. En esta última la retroalimentación con frecuencia llega muy tarde, después de que el producto está completo y no durante la producción, cuando todavía se puede cambiar.

Durante su trabajo de campo entre el pueblo tiv de Nigeria, Paul Bohannan (1971) concluyó que el estudio adecuado del arte debía poner menos atención en los artistas y más a los críticos y productos del arte. Había pocos artistas tiv habilidosos, y dichas personas evitaban hacer su arte en público. Sin embargo, los artistas mediocres trabajarían en público, donde por lo general obtendrían comentarios de los mirones (críticos). Con base en sugerencias críticas, un artista con frecuencia cambiaba un diseño, como un tallado, durante su elaboración. Sin embargo, había otra forma en la que los artistas tiv trabajaban social en lugar de individualmente. En ocasiones, cuando un artista abandonaba su trabajo, alguien más lo recogía y comenzaba a laborar en él. Claramente, los tiv no reconocían el mismo tipo de conexión entre los individuos y el arte que elaboraban. De acuerdo con Bohannan, todo tiv tenía libertad de saber lo que le gustaba y tratar de hacerlo si podía. Si no, uno o más de sus amigos podían ayudarle.

En las sociedades occidentales, los artistas de muchos tipos (por ejemplo, escritores, pintores, escultores, actores, músicos clásicos y de rock) tienen la fama de ser iconoclastas y antisociales. En las sociedades que tradicionalmente han estudiado los antropólogos la aceptación social puede ser más importante. Sin embargo, en las sociedades no occidentales hay artistas individuales reconocidos. Los miembros de otra comunidad e incluso los extranjeros los consideran. Pueden contratar su labor artística para exposiciones y presentaciones especiales, en ceremonias, o eventos públicos.

¿En qué medida una obra de arte se puede separar de su artista? Los filósofos del arte usualmente consideran las obras de arte como entida-

des autónomas, independientes de sus creadores (Haapala, 1998). Haapala argumenta lo contrario, que los artistas y sus obras son inseparables. "Al crear obras de arte, una persona crea una identidad artística para sí mismo. Se crea a sí mismo de manera bastante literal en los elementos que pone en su arte. Él existe en las obras que creó." En tal enfoque, Picasso creó muchos Picassos, y existe en y a través de dichas obras de arte.

En ocasiones se sabe o reconoce poco acerca del artista individual responsable de una obra de arte duradera. Es más probable que se sepa el nombre del artista que grabó, que el del escritor de las canciones que recordamos más comúnmente y acaso cantamos. A veces no se reconoce el arte individualmente, porque la obra se creó de manera colectiva. ¿A quiénes se debe atribuir una pirámide o una catedral? ¿Debe ser al arquitecto, al gobernante o al líder que la encargó, o al maestro de obras que implementó el diseño? La belleza puede ser un regocijo por siempre, incluso cuando no se da crédito a su(s) creador(es).

La obra de arte

Algunos pueden considerar el arte como una forma de libertad expresiva, que da rienda suelta a la imaginación y a la necesidad humana de crear o ser lúdico. Considere la palabra *ópera,* es el plural de *opus,* que significa "obra". Para el artista, al menos, el arte es obra, aunque obra creativa. En las sociedades sin Estado, es posible que los artistas deban cazar, recolectar, pastorear, pescar o cultivar con la finalidad de comer, pero todavía se dan tiempo para trabajar en su arte. En las sociedades-Estado, al menos, se define a los artistas como especialistas, profesionales que eligieron carreras como músicos, escritores o actores. Si se las ingenian para mantenerse a ellos mismos a partir de su arte, pueden ser profesionales de tiempo completo. Si no, ejercen su arte de tiempo parcial, mientras se ganan la vida en otra actividad. En ocasiones los artistas se asocian en grupos profesionales como los gremios medievales o los sindicatos contemporáneos. El Actors Equity de Nueva York, un sindicato laboral, es un gremio moderno, diseñado para proteger los intereses de sus artistas miembros.

¿Cuánto trabajo se necesita para elaborar una obra de arte? En los primeros días del impresionismo francés, muchos expertos vieron las pinturas de Claude Monet y sus colegas como muy básicas y espontáneas como para ser verdadero arte. Los artistas y críticos establecidos se acostumbraron a estilos de estudio más formales y clásicos. Los impresionistas franceses obtuvieron su nombre por sus bosquejos, *impresiones* en francés, de ambientes naturales y sociales. Sacaron ventaja de las innovaciones tecnológicas, en particular de la disponibilidad de pinturas de aceite en tubos, para llevar sus paletas, caballetes y lienzos al campo. Ahí capturaban las imágenes, los cambios de luz y la diversidad de colores. En la actualidad esas imágenes están en muchos museos y se les reconoce como arte. Pero antes de que el impresionismo llegara a ser una "escuela" artística oficialmente reconocida, los críticos percibieron las obras como rudimentarias e inacabadas. En términos de estándares comunitarios, las primeras pinturas impresionistas se evaluaron tan duramente, como los ordinarios e incompletos tallados en madera de los espíritus kalabari, mencionados con anterioridad.

¿En qué medida el artista, o la sociedad, toman la decisión acerca de lo que se encuentra completo? Para géneros familiares, como la pintura o la música, las sociedades tienden a poseer estándares mediante los cuales juzgan si una obra de arte está completa o totalmente realizada. La mayoría de las personas dudaría, por ejemplo, que una pintura totalmente blanca pudiera ser una obra de arte. Los estándares se pueden mantener de manera informal en la sociedad, o a través de especialistas como los críticos. Para los artistas no ortodoxos o renegados puede ser difícil innovar; sin embargo, tal y como sucedió con los impresionistas, eventualmente pueden triunfar. Algunas sociedades tienden a recompensar el conformismo, la habilidad de un artista con los modelos y las técnicas tradicionales. Otras alientan el rompimiento con el pasado, la innovación.

ARTE, SOCIEDAD Y CULTURA

Hace más de 70 000 años, algunos de los primeros artistas del mundo ocuparon la cueva Blombos, ubicada en una alta colina frente al océano Índico, en el extremo de lo que ahora es Sudáfrica. Cazaban gamos y comían pescado. En términos de tamaño corporal y cerebro, estos africanos antiguos eran anatómicamente humanos modernos. También convertían huesos de animales en herramientas y puntas de armas que trabajaban de manera muy fina. Más aún, tallaban artefactos con marcas simbólicas, manifestaciones de pensamiento abstracto y creativo y, presumiblemente, se comunicaban a través del lenguaje (Wilford, 2002*b*).

Un grupo que dirigió Christopher Henshilwood de Sudáfrica analizó 28 herramientas de hueso y otros artefactos de la cueva Blombos, junto con el mineral ocre, que probablemente usaron como pintura corporal. Las herramientas de hueso más impresionantes son tres instrumentos agudos. Al parecer, al hueso primero se le dio forma con una hoja de piedra, luego se terminó con una forma simétrica y pulió durante horas. De acuerdo con Henshilwood (citado en



Este músico que vive en la República Centroafricana talló el mismo este instrumento.

Wilford, 2002*b*), "en realidad no es necesario que las puntas de proyectil se fabriquen tan cuidadosamente. Ello sugiere que ésta es una expresión de pensamiento simbólico. Las personas dijeron 'hagamos un objeto realmente hermoso'... El pensamiento simbólico significa que las personas emplean algo para representar alguna otra cosa. Las herramientas no sólo deben tener un propósito práctico. Y el ocre se pudo usar para decorar su equipo, o a ellos mismos".

En Europa Occidental, el arte se remonta a más de 30 000 años atrás, al periodo paleolítico superior (vea Conkey *et al*., 1997). Las pinturas en cuevas, los ejemplos mejor conocidos de ese periodo, se separaron de la vida ordinaria y del espacio social. Dichas imágenes se pintaron en cuevas verdaderas, ubicadas en la profundidad de las entrañas de la Tierra. Quizá se pintaron como parte de algún tipo de rito de paso que implicó retirarse de la sociedad. Objetos de arte portátiles tallados en hueso y marfil, junto con silbatos y flautas musicales, también forman parte de la expresión artística del paleolítico superior. Por lo general, el arte es más público que las pinturas de las cuevas. Usualmente, se exhibe, evalúa, presenta y aprecia en sociedad. Tiene espectadores o audiencias. No es sólo para el artista.

Etnomusicología

etnomusicología
Estudio comparativo de la música como un aspecto de la cultura y la sociedad.

La **etnomusicología** es el estudio comparativo de la música en el mundo como un aspecto de la cultura y la sociedad. El campo de la etnomusicología une música y antropología. El lado musical involucra el estudio y análisis de la música en sí y los instrumentos que se usan para crearla. El lado antropológico contempla la música como una forma de explorar una cultura, para determinar el papel, histórico y contemporáneo, que juega la música en determinadas sociedades, y las características sociales y culturales específicas que influyen en la manera en la que se crea e interpreta.

La etnomusicología estudia la música no occidental, la tradicional y la folclórica, incluso la música popular contemporánea, desde una perspectiva cultural. El trabajo de campo es un recurso importante para estudiar de primera mano las formas particulares de la música, sus funciones sociales y significados culturales, dentro de sociedades particulares. Los etnomusicólogos hablan con músicos locales, hacen grabaciones en el campo y aprenden sobre el lugar de los instrumentos musicales, las interpretaciones y los intérpretes de una sociedad (Kirman, 1997). En la actualidad, dada la globalización, las diversas culturas y los estilos musicales se reúnen y mezclan con facilidad. La música que se basa en un amplio rango de instrumentos y estilos culturales se llama fusión mundial, *world beat* o música del mundo, otro tema dentro de la etnomusicología contemporánea.

Puesto que la música es un universal cultural, y porque las habilidades musicales parecen preservarse en las familias, se ha sugerido que la predisposición para la música puede descansar sobre una base genética (Crenson, 2000). ¿Podría un "gen musical", surgido hace decenas, o cientos, de miles de años, haber conferido una ventaja evolutiva sobre aquellos primeros humanos que lo poseían? El hecho de que la música ha existido en todas las culturas conocidas sugiere que apareció temprano en la historia humana. Una evidencia directa de la antigüedad de la música es una vetusta flauta de hueso tallada, de una cueva en Eslovenia. Esta "flauta bebé Divje", el instrumento musical más antiguo del mundo, data de 43 000 años atrás.

Al explorar las posibles raíces biológicas de la música, Sandra Trehub (2001) describe similitudes sorprendentes en la forma como las madres a nivel mundial cantan a sus hijos: con una nota alta, un tempo lento y un tono distintivo. En todas las culturas existen canciones de cuna, que suenan tan parecidas que no es posible confundirlas con alguna otra cosa (Crenson, 2000). Trehub especula que la música pudo ser adaptativa en la evolución humana porque las madres musicalmente talentosas tenían mayor facilidad para calmar a sus bebés. Los bebés tranquilos que se dormían rápidamente y rara vez hacían bulla probablemente adquirían más posibilidades de sobrevivir hasta la adultez. Sus llantos no atraerían depredadores; ellos y sus madres conseguirían más reposo, y tendrían menos probabilidad de ser maltratados. Si un gen que confiere habilidad musical aparecía temprano en la evolución humana, proporcionando una ventaja selectiva, los adultos con dicha habilidad transmitirían sus genes a sus hijos.

La música parecería figurar entre la más social de las artes. Por lo general reúne a las personas en grupos. De hecho, la música es cuestión de grupos: coros, sinfónicas, ensambles y bandas. ¿Podría ser que los primeros humanos con una propensión biológica hacia la música hubieran tenido la posibilidad de vivir de manera más efectiva en grupos sociales, otra posible ventaja adaptativa? Incluso los pianistas y violinistas maestros frecuentemente están acompañados por orquestas o cantantes. Alan Merriam (1971) describe cómo los basongye de la provincia de Kasai en la República Democrática del Congo (figura 13.2) usan tres características para distinguir entre música y otros sonidos, clasificados como "ruido". Primero, la música siempre involucra humanos. Los sonidos que emanan de criaturas no humanas, como aves y animales, no son música. Segundo, los sonidos musicales deben estar organizados. Un solo golpe sobre el tambor no es música, pero los tamborileros que tocan juntos siguiendo un patrón sí la producen. Tercero, la música debe continuar. Incluso si muchos tambores se golpean juntos de manera simultánea, eso tampoco es música. Deben seguir tocando hasta establecer cierto tipo de patrón sonoro. Para los basongye, entonces, la música es inherentemente cultural (distintivamente humana) y social (pues depende de la cooperación).

Originalmente acuñado por los campesinos europeos, el arte, la música y la sabiduría **popular** (*folk*) se refiere a la cultura expresiva de las personas ordinarias, en contraste con el arte "elevado" o "clásico" de las élites europeas. Cuando la música popular europea se interpreta (vea la fotografía siguiente), la combinación de costumbres, de música y con frecuencia de canciones y baile se supone que dice algo sobre la cultura local y la tradición. Los turistas y otros extranjeros a menudo perciben la vida rural y popular principalmente en términos de tales representaciones. Los mismos residentes de la comunidad repetidamente usan esas representaciones para mostrar y validar su cultura local y sus tradiciones frente a los extranjeros.

En Planinica, una población musulmana en Bosnia (antes de la guerra balcánica), Yvonne Lockwood (1983) estudió canciones populares, que se podían escuchar ahí día y noche. Las cantantes más activas eran mujeres solteras de 16 a 26 años de edad (doncellas). Las cantantes líderes, aquellas que usualmente comenzaban y dirigían las canciones, tenían voces fuertes, plenas y claras, con un alto rango. Como algunas de sus contrapartes en Estados Unidos contemporáneo (pero en una forma mucho más moderada), algunas cantantes líderes actuaban de manera no convencional. Una fue considerada como inmoral debido al atrevimiento de sus letras. Otra fumaba (un hábito usualmente masculino) y le gustaba vestirse con pantalones. Además de las críticas locales, se le consideraba ingeniosa porque improvisaba canciones mejor que otras.

La transición local de niña a doncella (mujer casadera) se señalaba mediante la participación activa en cantos y bailes públicos. Las mujeres y doncellas artistas urgían a las adolescentes a unirse. Esto era parte de un rito de paso mediante el cual una niñita (*dite*) se convertía en doncella (*cura*). El matrimonio, en contraste, movía a la mayoría de las mujeres de la esfera pública a la privada; por lo general cesaba el canto público. Las mujeres casadas cantaban en sus propias casas o entre otras mujeres. Sólo ocasionalmente se unirían a las doncellas en cantos públicos, pero nunca llamarían la atención al tomar el liderato. Después de los 50 años de edad, las esposas dejaban de cantar, incluso en privado.

Por tanto, para las mujeres, el canto señalaba una serie de transiciones entre grados de edad: de niña a doncella (canto público), de doncella a esposa (canto privado) y de esposa a anciana (el abandono del canto). Lockwood describe cómo una mujer recientemente casada realizaba su primera visita ritual después del matrimonio a su familia de origen. (La residencia posmatrimonial era patrilocal.) Entonces, mientras se marchaba

popular (*folk*)
Del pueblo; por ejemplo, el arte, música y sabiduría de las personas ordinarias.



FIGURA 13.2 Ubicación de los basongye de la República Democrática del Congo.



Músicos tocan cornos alpinos en una ceremonia en Munster, Alsacia, Francia. ¿Para quién se realiza esta representación? En la actualidad, tales representaciones atraen tanto a turistas como a personas locales.

para regresar al poblado de su esposo, "por los viejos tiempos", ella dirigía el canto de las doncellas del poblado. Usaba su estatus de hija nativa para comportarse como doncella, en esa ocasión por última vez. Lockwood lo llamó una representación nostálgica y emocional para los asistentes.

El canto y el baile eran comunes en los *prelos*, a los que asistían hombres y mujeres. En Planinica, la palabra serbo-croata *prelo*, usualmente definida como "abeja que gira", alude a cualquier ocasión para visitar. Los *prelos* eran especialmente comunes en invierno. Durante el verano, los pobladores trabajaban largas horas, y los *prelos* eran pocos. El *prelo* ofrecía un contexto para jugar, relajarse, cantar y bailar. Todas las reuniones de doncellas, especialmente el *prelos*, eran ocasiones para cantar. Las mujeres casadas las alentaban a cantar, y con frecuencia les sugerían canciones específicas. Si también había hombres presentes, podía ocurrir un duelo de canto, en el que doncellas y hombres jóvenes se hacían bromas mutuamente. A un *prelo* exitoso acudían muchas personas, y había mucho canto y baile.

Entre los musulmanes bosnios, antes de la guerra en los Balcanes, el canto público era tradicional. Después de un día de cortar heno en las laderas de las montañas, los hombres del poblado se congregaban en un lugar específico del camino. Formaban líneas de acuerdo con su habilidad para cantar, con los mejores cantantes al frente y los menos talentosos detrás. Procedían a caminar juntos por la villa, cantando mientras marchaban, hasta que llegaban al centro del pueblo, donde se dispersaban. De acuerdo con Lockwood, siempre que una actividad de trabajo u ocio reunía a un grupo de doncellas u hombres jóvenes, rara vez terminaba sin canto público. No estaría mal rastrear los antecedentes que inspiraron las películas de *Blanca Nieves* y *Shrek* y su vínculo con la campiña europea.

Representaciones de arte y cultura

El arte puede representar la tradición, aun cuando se remueva de su contexto original (rural). Los productos creativos y las imágenes de las culturas populares, rurales y no occidentales, se difunden, y comercializan, cada vez más a través de los medios de comunicación y con el turismo. Un resultado es que muchos occidentales llegan a pensar en la categoría "cultura" en términos de costumbres coloridas, música, bailes, adornos, vestimenta, joyería y estilos de peinados.

En el canal de televisión Discovery, e incluso en muchas películas antropológicas, hay un sesgo hacia las artes y la religión: no se enfocan a las tareas económicas y sociales más mundanas y menos fotogénicas. Muchas películas etnográficas comienzan con música, usualmente toque de tambores: "bonga, bonga, bonga, bonga. Aquí, en (ponga el nombre del lugar), la gente es muy religiosa". En tales representaciones podemos observar la concepción anteriormente criticada de que las artes en las sociedades no industriales, por lo general, tienen un vínculo con la religión. El mensaje (por lo general no intencionado) es que los pueblos no occidentales pasan mucho tiempo vistiendo ropas coloridas, cantando, bailando y practicando rituales religiosos. Llevadas al extremo, dichas imágenes presentan la cultura como recreativa y a final de cuentas como algo que no es serio, y no la muestran como la viven

las personas ordinarias todos los días de sus vidas, no sólo cuando celebran festivales.

Arte y comunicación

El arte también funciona en la sociedad como una forma de comunicación entre el artista y la comunidad o audiencia. No obstante, en ocasiones, hay intermediarios entre uno y otro. Los actores, por ejemplo, son artistas que traducen las obras e ideas de otros artistas (escritores y directores) en las representaciones que las audiencias ven y aprecian. Los músicos tocan y cantan composiciones de otras personas junto con la música que ellos mismos componen. Los coreógrafos, utilizando la música que otros producen, también planean y dirigen patrones de danza, que luego los bailarines ejecutan para las audiencias.

¿Cómo se comunica el arte? Es necesario conocer lo que el artista trata de comunicar y cómo reacciona la audiencia. Con frecuencia, la audiencia se comunica al instante con el artista. Los intérpretes en vivo, por ejemplo, obtienen retroalimentación inmediata, así como los escritores y directores al observar una representación de su propia obra. Los artistas esperan al menos cierta variación en la recepción. En las sociedades contemporáneas, con creciente diversidad en la audiencia, son raras las reacciones uniformes. Los artistas contemporáneos, como los empresarios, están muy conscientes de que tienen audiencias objetivo. La apreciación de las diferentes formas de arte está segmentada.

El arte puede transmitir muchos tipos de mensajes, desde una lección moral hasta contar una historia aleccionadora. Puede enseñar lecciones que el artista, o la sociedad, quieren contar. Como los ritos que inducen, y luego disipan, la ansiedad, la tensión y la resolución del drama pueden conducir a **catarsis**, intensa liberación emocional en la audiencia. El arte puede mover emociones, hacernos reír, llorar, conmovernos o deprimirnos. El arte apela al intelecto y a las emociones. Uno puede deleitarse en una obra de arte bien construida, gratamente balanceada, bien realizada.

Con frecuencia, el arte persigue la intención de conmemorar y durar, de transmitir mensajes que perduren. Como una ceremonia, el arte puede tener una función mnemónica: fomentar el recuerdo en la gente. El arte puede diseñarse para hacer que la gente recuerde individuos o eventos, como la epidemia de sida que ha resultado tan letal en muchas áreas del mundo, o las explosiones del 11 de septiembre de 2001.

Arte y política

¿Cuál es el papel social del arte? ¿En qué medida debe servir a la sociedad? El arte puede ser autoconscientemente prosocial. Se puede usar para expresar o retar el sentimiento y los estándares de la comunidad. El arte entra a la arena política. Las decisiones relativas a lo que cuenta como obra de arte, o acerca de cómo se exhibe, pueden

catarsis
Intensa liberación emocional.

OTRA *mirada a...*



ESTUDIANTE: Erica Tso.
PAÍS DE ORIGEN: China (Hong-Kong).
PROFESOR SUPERVISOR: Elliot Fratkin.
ESCUELA: Smith College.

Las artes visuales en Hong-Kong y Estados Unidos

El arte conserva la cultura y los recuerdos. Un artista estadounidense me preguntó qué había de especial en el arte de Hong-Kong. Yo repliqué sin vacilación: "Tenemos un poco de todo." Hong-Kong es una ciudad dinámica donde el Oriente se junta con el Occidente. El arte en Hong-Kong ayuda a preservar los 3 000 años de historia de las culturas de China y Hong-Kong, pero también busca lo nuevo. Algunos artistas crean pinturas de tinta china tradicional, caligrafía y caracteres de sello grabados, mientras otros trabajan más orientados hacia Occidente, con óleos, acuarelas y pinturas acrílicas. La característica más destacada del arte en Hong-Kong es la fusión de temas y técnicas orientales y occidentales. Para crear obras innovadoras y únicas en Hong-Kong, cada vez más artistas fusionan ambas tradiciones, por ejemplo, poner origami japonés en óleos o trazar caligrafía china con pinturas acrílicas de colores.

He visto una diversidad de obras de arte en Estados Unidos; esas piezas las veo como obras totalmente individuales, en contraste con la profunda conexión que observo entre el arte y los artistas en Hong-Kong. Por ejemplo, las obras de famosos artistas estadounidenses como Andy Warhol, Chuck Close y Leonard Baskin son todas muy diferentes en sus composiciones, colores, significados y medios. Al no conocer a los artistas, probablemente es más difícil determinar si una pieza de su obra es "arte estadounidense". En Hong-Kong, aunque todas las obras de arte son únicas en su forma, la incorporación común de elementos y temas chinos permite identificarlas más fácilmente como "arte de Hong-Kong". El apoyo al arte en Estados Unidos es otra diferencia que me impresionó cuando llegué por primera vez a Massachusetts. En Hong-Kong, un estudiante se consideraría extraño o incapaz si eligiera estudiar geografía, historia o arte. La opinión pública en Estados Unidos apoya la elección de una persona para seguir su vida como artista; no se desacredita a la gente por lo que elige estudiar. En este aspecto de la cultura, creo que los estadounidenses son más liberales que los chinos. A la mayoría de los estudiantes y adultos jóvenes en Hong-Kong se les obliga a seguir las fuerzas de una economía de mercado.

Aunque Hong-Kong fue colonia británica hasta 1997, la gente se siente fuertemente ligada a la cultura china. Amamos nuestra cultura tradicional, y muchos artistas trabajan duro para preservarla. Sin embargo, en Estados Unidos el arte es un flujo y no muestra un fuerte sentido de cultura única; todos los días surgen ideas y medios novedosos; quizás ese cambio constante es en sí mismo la cualidad distintiva del arte estadounidense.



El aprecio por las artes debe aprenderse. Aquí, tres niños estadounidenses parecen intrigados por la pintura *París en un día lluvioso* en el Instituto de Arte de Chicago. ¿Cómo afecta a la apreciación artística la manera en la que se ubica el arte en los museos?

ser políticas y controvertidas. Los museos tienen que equilibrar la preocupación entre los estándares de la comunidad con el deseo, la creatividad e innovación de los artistas y las obras que exhiben.

Gran parte del arte que se valora en la actualidad en su época generó repulsión. El Museo de Arte de Brooklyn en Nueva York ha documentado cómo el arte que impacta y ofende cuando es nuevo, con el tiempo se acepta y valora. A los niños se les prohibió ver pinturas de Matisse, Braque y Picasso cuando dichas obras se exhibieron por primera vez en Nueva York en el Armory Show de 1913. El *New York Times* tildó a éste de "patológico". Casi un siglo después, la ciudad de Nueva York y el entonces alcalde Rudolph Giuliani llevaron a juicio al Museo de Brooklyn por exhibir "Sensation" de 1999-2000. Después de que grupos religiosos protestaron por la imagen de la Virgen María de Chris Ofili, un *collage* que incluía estiércol de elefante, Giuliani condenó la obra como sacrílega. El juicio resultante incitó a grupos que combaten la censura y defensores del arte a pronunciarse contra las acciones del alcalde. El museo ganó el caso, pero la obra de Ofili nuevamente fue atacada cuando un hombre metió de contrabando pintura dentro de la exhibición de Brooklyn y trató de embarrarla en la *Virgen* (Universidad de Virginia, s.f.). De acuerdo con el profesor de arte Michael Davis, el *collage* de Ofili es "impactante" porque deliberadamente provoca y trata de sacudir a los espectadores y expandir su marco de referencia. Las reacciones del alcalde tal vez se basaron en la estrecha definición de que el arte debe ser hermoso y una visión igualmente limitada de una Virgen María como se muestra en las pinturas del renacimiento italiano (Mount Holyoke College, 1999).

En la actualidad, ningún director de museo puede montar una exposición sin preocuparse de que ofenderá a algún segmento de la sociedad políticamente organizado. En Estados Unidos hay una batalla continua entre liberales y conservadores, que involucra a la Fundación Nacional para las Artes. Se critica a los artistas como alejados de la sociedad, como creadores sólo para ellos mismos y las élites, faltos de tacto con los valores estéticos convencionales y tradicionales e incluso escarnecedores de los valores de las personas ordinarias.

La transmisión cultural de las artes

Puesto que el arte es parte de la cultura, la apreciación de las artes depende del bagaje cultural. Observe a los turistas japoneses en un museo de arte occidental que tratan de interpretar lo que ven. Por el contrario, la forma y significado de una ceremonia de té japonesa, o una demostración de origami, serán extrañas para un observador extranjero. El aprecio por las artes debe aprenderse. Es parte de la enculturación, así como de la educación más formal. Robert Layton (1991) sugiere que, cualesquiera que sean los principios universales de la expresión artística, éstos se han puesto en marcha de diversas formas en las diferentes culturas.

Lo que es estéticamente agradable depende en cierta medida de la cultura. Con base en la familiaridad, la música con ciertas tonalidades y patrones rítmicos agradará a algunas personas y alejará a otras. En un estudio de la música navajo, McAllester (1954) descubrió que reflejaba la cultura global de esa época en tres formas principales: primero, el individualismo era un valor clave en la cultura navajo. Por ende, quedaba en el individuo decidir qué hacer con su propiedad física, conocimiento, ideas o canciones. Segundo, McAllester encontró que un conservadurismo navajo general también se extendía hacia la música. Los navajo veían la música extranjera como peligrosa y la rechazaban. (Este segundo punto ya no es cierto; ahora hay bandas de rock navajo.) Tercero, un énfasis general en la forma adecuada para la música. En la creencia navajo, había una forma correcta de cantar cada tipo de canción (vea la figura 13.3 para la ubicación de los navajo).

La gente aprende a escuchar ciertos tipos de música y a apreciar formas particulares de arte, tal como aprende a escuchar y descifrar una lengua extranjera. A diferencia de los londinenses y neoyorquinos, los parisinos no van en masa a los musicales. A pesar de sus múltiples orígenes

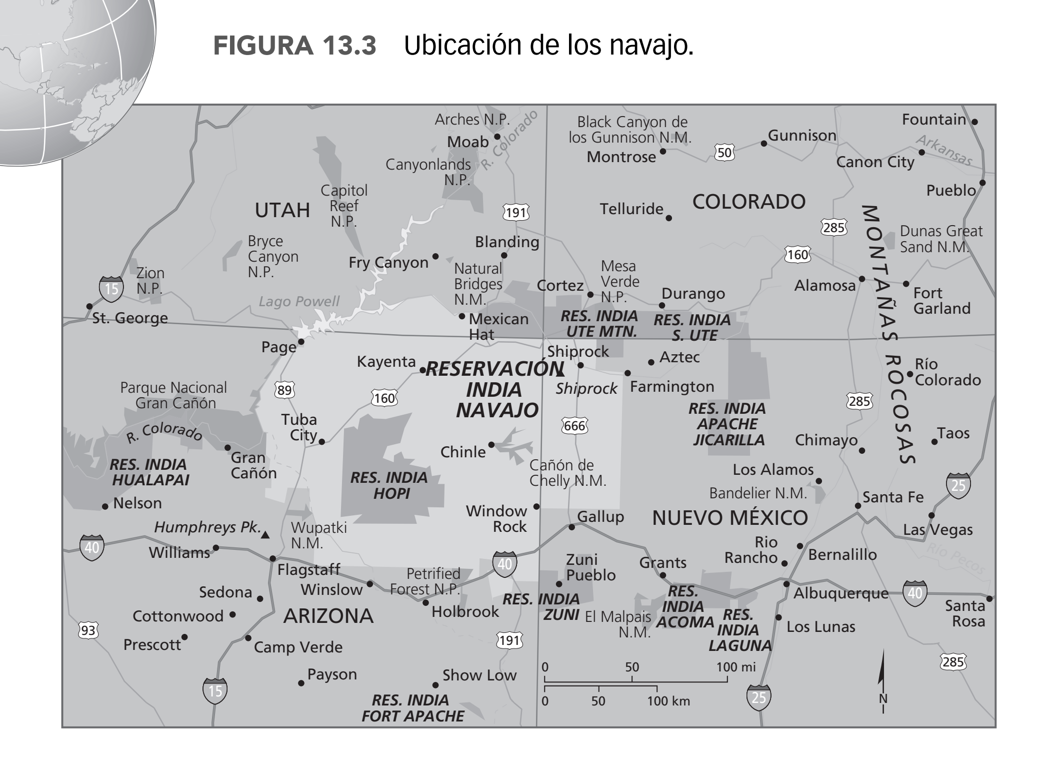
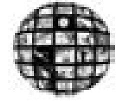


FIGURA 13.3 Ubicación de los navajo.

franceses, incluso el musical *Les Miserables*, un sonoro éxito en Londres, Nueva York y docenas de ciudades a nivel mundial, fracasó en París. También el humor, una forma de arte verbal, depende de los antecedentes y el escenario cultural. Lo que es divertido en una cultura puede no serlo para otra. Cuando una broma no funciona, un estadounidense puede decir: "bueno, tendrías que estar ahí en ese momento". Las bromas, como los juicios estéticos, dependen del contexto.

En un nivel menor dentro de la cultura, ciertas tradiciones artísticas pueden transmitirse en las familias. En Bali, por ejemplo, hay familias de talladores, músicos, bailarines y fabricantes de máscaras. Entre los yoruba de Nigeria, a dos linajes de peleteros se les encomiendan trabajos de bordado con cuentas, como los de la corona del rey y las bolsas y brazaletes de los sacerdotes. Las artes, como otras profesiones, con frecuencia se "manifiestan" en las familias. Los Bach, por ejemplo, produjeron no sólo a Johann Sebastian, sino a muchos otros compositores y músicos connotados.

En el capítulo 1, el enfoque de la antropología a las artes se contrastó con un enfoque humanista tradicional sobre las "bellas artes", como en la historia del arte, los "grandes libros" y la música clásica. La antropología ha extendido la definición de lo "culto" más allá del significado elitista de arte y cultura "elevados". Para los antropólogos, todas las personas adquieren cultura a través de la enculturación. En la academia hoy en día, la creciente aceptación de la definición antropológica de cultura ayudó a ampliar el estudio



vivir la antropología **VIDEOS**

Arte de los aborígenes

Este video trata de una artista aborigen en la comunidad de Galiwinku, en el norte de Australia. El video ilustra de manera excelente cómo los diversos aspectos de la cultura (el arte, la religión, el parentesco, la economía, la ley) que están tan separados en la sociedad occidental, en otras se hallan tan relacionados que es imposible separarlos. La artista elabora una bolsa de red, con base en un patrón que creó su padre. Ella usa el conocimiento que le enseñó su madre, su abuela y su abuelo. De acuerdo con el narrador, la artista teje en el bolso una historia del tiempo del sueño, el pasado mítico cuando se creó el mundo como lo conocemos, y por tanto tiene un significado espiritual, así como artístico y funcional. En la comunidad que aquí se muestra, ¿qué difusión tiene esa manera de hacer arte? ¿Cómo se usó la bolsa durante la recolección? ¿Cómo dicho acto creativo muestra enculturación?

valorar el quehacer
ANTROPOLÓGICO



Te tengo, pequeña, y a tu pequeño R2

Las técnicas que emplean los antropólogos para analizar mitos y cuentos populares se pueden extender a dos películas de fantasía que la mayoría de las personas ha visto. *El mago de Oz* se ha televisado anualmente durante décadas. La original *Star Wars* sigue siendo una de las cintas más populares de todos los tiempos. Ambas son productos culturales familiares y significativos, con obvias cualidades míticas. Las aportaciones del antropólogo estructuralista francés Claude Lévi-Strauss (1967) y del psicoanalista neofreudiano Bruno Bettelheim (1975) al estudio de los mitos y los cuentos de hadas permiten el siguiente análisis de los cuentos de hadas visuales que conocen bien los estadounidenses contemporáneos.

Al examinar los mitos y cuentos de diferentes culturas, Lévi-Strauss determinó que un cuento podía convertirse en otro mediante una serie de operaciones simples, por ejemplo, al hacer lo siguiente:

1. Convertir el elemento positivo de un mito en su negativo.
2. Invertir el orden de los elementos.
3. Reemplazar un héroe con una heroína.
4. Conservar o repetir ciertos elementos clave.

Mediante esas operaciones, es posible demostrar que dos mitos aparentemente disímiles son variaciones de una estructura común, esto es, transformaciones mutuas.

Ahora se verá que *Star Wars* es una transformación estructural sistemática de *El mago de Oz*. Puede especularse acerca de cuántos de los parecidos son conscientes y cuántos simplemente reflejan un proceso de enculturación que el escritor y director de *Star Wars*, George Lucas, comparte con otros estadounidenses.

El mago de Oz y *Star Wars* comienzan en un país árido, el primero en Kansas y el segundo en el desierto planeta Tatooine. (La recapitulación 13.1 menciona las similitudes que se estudian aquí.) *Star Wars* convierte a la heroína de *El mago de Oz* en un chico, Luke Skywalker. Por lo general, los héroes de cuentos de hadas tienen nombres y apellidos comunes cortos, que describen su origen o actividad. Por tanto, Luke, quien viaja a bordo de naves espaciales, es un Skywalker (paseante estelar), mientras que a Dorothy Gale un tornado (gale = vendaval) la lleva hacia Oz. Dorothy deja su casa con su perro, Toto, que es perseguido y está entrenado para escapar de una mujer que en Oz se convierte en la malvada Bruja del Oeste. Luke sigue a su "Two-Two" (dos-dos, R2D2), quien escapa de Darth Vader, el equivalente estructural de la bruja.

Tanto Dorothy como Luke viven con un tío y una tía. Sin embargo, debido al cambio de género del héroe, la relación principal se invierte. Por tanto, la relación de Dorothy con su tía es primaria, cálida y amorosa, mientras que la relación de Luke con su tío, aunque primaria, es tensa y distante. Tía y tío figuran en los cuentos por la misma razón. Representan el hogar (la familia nuclear de orientación), que los niños (de acuerdo con las normas culturales estadounidenses) eventualmente deben dejar para triunfar por su cuenta. Como apunta Bettelheim (1975), los cuentos de hadas frecuentemente disfrazan a los padres como tío y tías, y esto establece distancia social. Los niños pueden soportar la separación del héroe (en *El mago de Oz*) o las muertes de la tía y el tío (en *Star Wars*) con más facilidad que el deceso o la separación de los padres

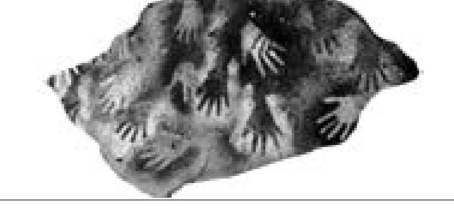
de las humanidades, desde las bellas artes y el arte elitista a las artes "populares" y no occidentales, hasta las expresiones creativas de la cultura popular.

La sección de "Valorar el quehacer antropológico" del presente capítulo muestra que las técnicas que emplean los antropólogos para analizar los mitos y leyendas populares pueden extenderse a dos películas de fantasía que la mayoría de los lectores ha visto: *El mago de Oz* y *Star Wars*. Destaca también las aportaciones del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1967), junto con el psicoanalista neofreudiano Bruno Bettelheim (1975). Ambos realizaron importantes aportes al estudio de los mitos y cuentos de hadas.

En muchas sociedades, los mitos, las leyendas, los cuentos y el arte de la narración de historias influyen para transmitir la cultura y preservar la tradición. En ausencia de la escritura, las tradiciones orales pueden conservar detalles de historia y genealogía, como en muchas partes de África occidental. Las formas artísticas con frecuencia van juntas. Por ejemplo, música







reales. Más aún, esto permite que los intensos sentimientos del niño hacia sus padres reales se representen en diferentes personajes, más centrales, como la malvada Bruja del Oeste o Darth Vader.

Ambas películas se enfocan en la relación del niño con el padre del mismo sexo, dividido en tres partes. En *El mago de Oz*, la madre está dividida en dos partes malas y una buena. Se trata de la perversa Bruja del Este, quien muere al principio de la película; la malvada Bruja del Oeste, muerta al final; y Glinda, la madre buena, quien sobrevive. La película original de *Star Wars* invierte la proporción de bueno y malo, y da a Luke un padre bueno (el propio), el caballero jedi que muere al comienzo de la película. Hay otro padre bueno, Ben Kenobi, quien está ambiguamente muerto cuando termina la película. El tercero es la figura paterna mala, Darth Vader. Así como la tercera madre buena sobrevive en *El mago de Oz*, el tercer padre malo vive después de *Star Wars*, para dar un contragolpe en la secuela.

La relación del niño con el padre del sexo opuesto también se representa en las dos películas. La figura paterna de Dorothy es el Mago de Oz, una figura que atemoriza al inicio pero más tarde resulta ser una farsa. Bettelheim nota que el típico padre del cuento de hadas está disfrazado como monstruo o gigante. O, cuando se conserva como humano, es débil, distante o ineficaz. Dorothy cuenta con el mago para salvarse, pero descubre que hace demandas aparentemente imposibles y al final sólo es un hombre ordinario. Ella triunfa por cuenta propia, sin ayuda de un padre que no le ofrece más de lo que ella ya posee.

En *Stars Wars* (aunque no enfáticamente en las películas posteriores), la figura materna de Luke es la princesa Leia. Bettelheim nota que los niños usualmente fantasean que sus madres son prisioneras involuntarias de sus padres. Los cuentos de hadas frecuentemente disfrazan a las madres como princesas cuya libertad debe conseguir el niño-héroe. En el imaginario freudiano gráfico, Darth Vader amenaza a la princesa Leia con una aguja del tamaño de la varita de la bruja. Hacia el final de la película, Luke libera a Leia y vence a Vader.

Hay otros paralelismos sorprendentes en la estructura de las dos películas. Con frecuencia, a los héroes de cuentos de hadas los acompañan en sus aventuras personajes secundarios que personifican las virtudes que necesitan en una búsqueda exitosa. Tales personajes por lo general vienen en tríos. Dorothy lleva consigo la sabiduría (el espantapájaros), el amor (el hombre de hojalata) y el valor (el león). *Star Wars* incluye un trío estructuralmente equivalente (Han Solo, C3PO y Chewbacca) pero su asociación con cualidades particulares no es tan precisa. Los personajes menores también son estructuralmente paralelos: los munchkins y jawas, árboles de manzana y gente de la arena, monos voladores y stormtroopers. Y escenarios equiparables: el castillo de la bruja y la estrella de la muerte, la Ciudad Esmeralda y la base rebelde. Los peligros también tienen paralelos. Luke logra su objetivo por cuenta propia, usando la fuerza (mana, poder mágico). La meta de Dorothy es regresar a Kansas, y lo consigue al golpear sus zapatos y apoyarse en la fuerza de sus zapatillas de rubí.

Todos los productos culturales exitosos mezclan lo viejo y lo nuevo, y se apoyan en temas familiares. Pueden reordenarlos en formas novedosas y por tanto ganan un lugar duradero en la imaginación de la cultura que los crea o acepta. *Star Wars* usó exitosamente temas culturales antiguos en formas novedosas. Y lo hizo al apoyarse en *el* cuento de hadas estadounidense, que ha estado disponible en forma de libro desde principios del siglo XX.

y narración de historias pueden combinarse para generar drama y énfasis (vea la fotografía más adelante), en forma muy parecida a como se hace en el cine y el teatro.

¿A qué edad los niños comienzan a aprender las artes? En algunas culturas, empiezan temprano. Contraste la fotografía de la clase de violín coreana (arriba a la izquierda) con la de la recolección aleut (abajo). La escena coreana muestra instrucción formal. Los profesores toman el control al mostrar a los niños cómo tocar el violín. En la fotografía aleut aparece una escena local más informal, en la que los niños aprenden sobre las artes como parte de su enculturación global. Presumiblemente, los niños coreanos aprenden las artes porque sus padres quieren que lo hagan, no necesariamente porque tengan un temperamento artístico que necesiten o quieran expresar. En ocasiones, la participación de los niños en las artes o en las representaciones, incluidos los deportes, son ejemplos de enculturación forzada. Los padres presionan a los niños. En Estados Unidos, las representaciones, por lo general asociadas con la escuela, tienen



Clase de violín para un gran grupo de niños de cuatro años de edad en una escuela coreana de música.



Esta fotografía se tomó en St. Paul Island, en el mar de Bering, en la costa de Alaska. Un cuentacuentos aleut tradicional toca su tambor para contar su relato a jóvenes aleut. ¿Quiénes son los cuentacuentos de su sociedad? ¿Cómo difieren sus técnicas y estilos narrativos de los que se muestran aquí?

un fuerte componente social, usualmente competitivo. Los niños representan con sus pares. En el proceso, aprenden a competir, ya sea por terminar en primer lugar en un evento deportivo o por ocupar la primera silla en la orquesta o la banda escolar.

La carrera artística

En las sociedades no industriales, los artistas tienden a ser especialistas de tiempo parcial. En los estados, hay más formas para que los artistas practiquen su arte de tiempo completo. En las sociedades contemporáneas, especialmente en Estados Unidos ha aumentado de manera considerable el número de empleos en "artes y ocio". Muchas sociedades no occidentales también ofrecen carreras en las artes: por ejemplo, un niño que nace en una familia o linaje particular puede descubrir que está destinado para realizar una carrera en peletería o tejido. Algunas sociedades son notables porque desarrollan artes particulares, como la danza, la talla en madera o el tejido.

Una carrera artística también puede involucrar algún tipo de vocación. Los individuos pueden descubrir que tienen un talento particular y encuentran un ambiente donde puede florecer. Los caminos que toman los artistas para su profesionalización generalmente implican un entrenamiento especial y el autoaprendizaje. Esos caminos son más probables en una sociedad compleja, donde existen muchas opciones diferentes de carrera, a diferencia de las sociedades organizadas en bandas o tribus, donde la expresión de la cultura no está formalmente separada de la vida diaria.

Los artistas necesitan apoyo si quieren dedicar tiempo completo a la actividad creativa; lo encuentran si existe especialización en las artes en sus grupos de parentesco. Las sociedades-Estado con frecuencia cuentan con patronos de las artes. Por lo general, los miembros de la élite, conocidos como patronos, ofrecen varios tipos de apoyo a los aspirantes a artistas y a los talentosos, como pintores, músicos o escultores. En algunos casos, una carrera artística puede entrañar una vida de dedicación al arte religioso.

Goodale y Koss (1971) describen la fabricación de postes funerarios ornamentales entre los tiwi del norte de Australia. La separación y desprendimiento temporal de otros roles sociales permitió a los artistas de postes funerarios dedicarse a su trabajo. Después de una muerte se comisiona en una ceremonia a los artistas de los postes. Se les garantiza libertad temporal ante la búsqueda diaria de alimentos. Otros miembros de la comunidad están de acuerdo en servir como sus patronos. Proporcionan a los artistas materiales difíciles de conseguir necesarios para su trabajo. Literalmente se les aísla en un área de trabajo cerca de las tumbas, la cual es tabú para cualquier otra persona.

Por lo general, a las artes no se les definen como prácticas ni como ordinarias. Se apoyan en el talento, que es individual, pero que debe canalizarse y conformarse hacia direcciones socialmente aprobadas. Inevitablemente, el talento y la producción artística alejan al artista de la necesidad práctica de ganarse la vida. El conflicto de cómo apoyar a los artistas y las artes surge una y otra vez. Todos hemos escuchado la frase "artista en apuros". Pero, ¿cómo la sociedad apoya las artes? Si existe apoyo estatal o religioso, usualmente se espera algo a cambio. Inevitablemente existe una limitación en la "li-

bre" expresión del artista. El mecenazgo y el patrocinio también estimulan la creación de obras de arte que se pueden exhibir de manera pública. El arte que se produce a solicitud de las élites con frecuencia se exhibe sólo en sus casas, y después de sus muertes va a parar a los museos. El arte que las iglesias solicitan puede estar más cerca del pueblo.

Continuidad y cambio

Las artes siguen cambiando, aunque ciertas formas de arte han sobrevivido durante miles de años. El arte rupestre del paleolítico superior ha sobrevivido durante más de 30 000 años; sin duda es en sí mismo una manifestación enormemente desarrollada de la creatividad y el simbolismo humanos, con una larga historia evolutiva. La arquitectura monumental, junto con la escultura, los relieves, la alfarería ornamental, la música, la literatura y el drama escritos han sobrevivido de civilizaciones anteriores.

Países y culturas se reconocen por sus aportaciones particulares, incluido el arte. A los balineses los conocemos por el baile; a los navajo por sus pinturas de arena, joyería y tejidos; a los franceses por su forma artística de cocinar. En la universidad todavía se leen tragedias y comedias griegas, y también a Shakespeare y Milton, y se contemplan las obras de Miguel Ángel. El teatro griego figura entre lo más duradero de las artes. Las obras de Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes se han capturado por escrito y perviven. Considere ¿cuántas grandes creaciones y obras anteriores a la escritura se han perdido?

El teatro griego clásico sobrevive a lo largo del mundo. Se lee en cursos universitarios, se ve en las películas y se representa en vivo en escenarios desde Atenas hasta Nueva York. En el mundo actual, las artes dramáticas son parte de una enorme industria de "arte y ocio", que vincula las formas artísticas occidentales y no occidentales en una red internacional que alcanza dimensiones tanto estéticas como comerciales (vea

RECAPITULACIÓN 13.1 *Stars Wars* como transformación estructural de *El mago de Oz*

STAR WARS	*EL MAGO DE OZ*
Héroe masculino (Luke Skywalker)	Heroína (Dorothy Gale)
Tatooine árido	Kansas árido
Luke sigue a R2D2: R2D2 escapa de Vader	Dorothy sigue a Toto: Toto huye de la bruja
Luke vive con su tío y tía: Relación primaria con el tío (mismo sexo que el héroe) Relación tirante, distante, con el tío	Dorothy vive con su tío y tía: Relación primaria con su tía (mismo sexo que la heroína) Relación cálida, cercana, con la tía
División tripartita del padre del mismo sexo: 2 partes buenas, 1 parte mala del padre	División tripartita del padre del mismo sexo: 2 partes malas, 1 parte buena de la madre
Padre bueno muerto al principio	Madre mala muerta al principio
Padre bueno muerto (¿?) al final	Madre mala muerta al final
Padre malo sobrevive	Madre buena sobrevive
Relación con el padre de sexo opuesto (princesa Leia Organa):	Relación con el padre de sexo opuesto (Mago de Oz):
La princesa es prisionera involuntaria	El Mago plantea demandas imposibles
Aguja	Varita
Princesa liberada	El Mago evidencia ser un farsante
Trío de acompañantes: Han Solo, C3PO, Chewbacca	Trío de acompañantes: Espantapájaros, hombre de hojalata, león cobarde
Personajes menores: Jawas Personas de la arena Stormtroopers	Personajes menores: Munchkins Árboles de manzana Monos voladores
Escenarios: Estrella de la muerte Verdant Tikal (base rebelde)	Escenarios: Castillo de la bruja Ciudad Esmeralda
Conclusión: Luke usa magia para lograr su meta (destruir la Estrella de la muerte)	Conclusión: Dorothy usa magia para lograr su meta (regresar a Kansas)

Marcus y Myers, eds., 1995; Root, 1996). Por ejemplo, las tradiciones musicales y los instrumentos no occidentales se han unido al sistema mundial moderno. Vemos que músicos locales interpretan para extranjeros, incluidos turistas que visitan cada vez más sus poblados. Y los instrumentos "tribales" como el *didgeridoo* nativo australiano, un instrumento de viento muy largo elaborado en madera, ahora se exporta a todo el mundo. Al menos una tienda en Amsterdam, Holanda, se especializa en *didgeridoos*, el único artículo que comercializa. Docenas de tiendas en cualquier capital del mundo pregonan artes "tradicionales", e incorporan instrumentos musicales de cientos de países del tercer mundo.

En Atenas, Grecia, el antiguo teatro griego se representa para un público contemporáneo. Usualmente el teatro es una experiencia multimedia, con atributos visuales, auditivos y, con frecuencia, musicales.



Una síntesis de nuevas y viejas técnicas teatrales, incluidos títeres, se utilizan en la producción de Disney en Broadway, *El rey león*. ¿Qué influencias artísticas inspiraron las imágenes que se muestran en esta fotografía?

La cultura estadounidense valora el cambio, la experimentación, la innovación y la novedad. Pero la creatividad también puede basarse en la tradición. Los navajos, por ejemplo, pueden ser a la vez individualistas, conservadores y atentos a la forma tradicional. En algunos casos y culturas, como con los navajos, no es necesario que los artistas sean innovadores si han de ser creativos. La creatividad se expresa sobre formas tradicionales de manera diversa. Un ejemplo de esto se encuentra en la sección de "Valorar el quehacer antropológico", donde se demuestra cómo *Star Wars*, a pesar de su historia específica e innovadores efectos especiales, comparte su estructura narrativa con una película y cuento de hadas anterior. Con frecuencia, los artistas muestran lealtad al pasado, y asocian y construyen sobre las obras de sus predecesores, en lugar de rechazarlas.

Así como ingredientes y sabores de todo el mundo se combinan en la cocina moderna, del mismo modo los elementos de muchas culturas y épocas se tejen en el arte y las representaciones contemporáneas. Ya vimos cómo las artes de manera usual se apoyan en múltiples medios; en la actualidad, dada la riqueza del mundo mediático actual, los eventos multimedia tienen una marcada presencia.

MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y CULTURA

La cultura de masas de hoy, también conocida como cultura popular, presenta formas culturales que aparecieron y se difundieron rápidamente debido a los grandes cambios en las condiciones materiales de la vida contemporánea, en particular la organización del trabajo, el transporte y las comunicaciones, incluyendo los medios de comunicación masiva. Deportes, películas, programas de televisión, parques de diversiones y restaurantes de comida rápida se han convertido en poderosos elementos de la cultura nacional (e internacional). Proporcionan un marco conceptual de expectativas, experiencias y comportamientos comunes que superan las diferencias por región, clase, filiación religiosa formal, sentimientos políticos, género, grupo étnico y lugar de residencia.

Uso de los medios de comunicación

Cualquier imagen o mensaje que se transmite a través de los medios de comunicación se puede

analizar en términos de su naturaleza, incluyendo su simbolismo y sus efectos. También puede ser analizado como un texto. Por lo general se piensa en un texto como en un libro como éste, pero el término posee un significado más general. **Texto** puede referirse a cualquier cosa que las personas puedan "leer"; esto es que procesen, interpreten y le asignen sentidos. Desde tal perspectiva, un texto no tiene que estar escrito. El término puede referirse a una película, una imagen o un evento. Los "lectores", o usuarios del texto, hacen sus propias interpretaciones y derivan sus propios sentimientos del mismo. Los "lectores" de los mensajes en los medios de comunicación constantemente producen sus propios significados.

texto
Producto cultural al que alguien, expuesto a él, procesa y le asigna significado.

En su libro *Understanding Popular Culture* (1989), John Fiske ve el uso que cada individuo hace de la cultura popular como un acto creativo (una "lectura" original de un texto). Por ejemplo, una estrella de rock o de una película particular significan algo diferente para cada fanático, así como para cada persona que realmente odie a dicha estrella o película. Como Fiske señala: "los significados que hago de un texto son agradables cuando siento que son mis significados y que se relacionan con mi vida cotidiana en una forma práctica y directa" (1989, página 57). Todas las personas "leen" creativamente los medios impresos, junto con la música, la televisión, las películas, las celebridades y otros productos de la cultura popular (vea Fiske y Hartley, 2003).

Los consumidores de medios de comunicación seleccionan, evalúan e interpretan selectivamente los medios en formas que tienen sentido para ellos. Las personas usan medios de comunicación por todo tipo de razones: para validar creencias, satisfacer fantasías, encontrar mensajes no disponibles en el escenario local, encontrar información, hacer comparaciones sociales, aliviar las frustraciones, trazar cursos sociales y formular planes de vida. A través de la cultura popular, incluidos varios medios de comunicación, las personas pueden resistir simbólicamente las relaciones de poder desiguales que enfrentan cada día en la familia, el trabajo y el salón de clase. La cultura popular (desde el *hip-hop* hasta la comedia) expresa descontento y resistencia de grupos que son o se sienten impotentes u oprimidos.

En un pueblo en el sur de Brasil, Alberto Costa descubrió la atracción de mujeres y adultos jóvenes de ambos sexos hacia las *telenovelas*, programas melodramáticos nocturnos con frecuencia comparados con los culebrones estadounidenses, que por lo general presentan sofisticados escenarios urbanos (vea Kottak, 1990*a*). En la pequeña comunidad que estudió Costa (como parte de un estudio más grande de la televisión en Brasil, en el que participó el autor), los jóvenes y las mujeres usaban el contenido más liberal de las *telenovelas* para retar las normas locales conservadoras. En Brasil, los profesionales de la información y guardianes de la moral tradicionales (por ejem-



Durante años, las películas de Bollywood y la industria de la televisión de la India han sido un importante centro no occidental de producción cultural. Aquí se muestra a un trabajador de cine hindú que monta un cartel de la película ganadora del Oscar *Slumdog Millionaire*, que se inspiró, en parte, en la tradición de Bollywood.

plo, ancianos, élites, intelectuales, educadores y el clero) tienden a ser más suspicaces y desdeñosos de los medios que las personas menos poderosas, probablemente porque los mensajes en los medios con frecuencia chocan con los suyos.

En un estudio más reciente, en Michigan, que se enfocó en el uso de los medios de comunicación en el contexto del trabajo y las decisiones familiares, Lara Descartes y el autor (2009) descubrieron que los padres seleccionaban mensajes en los medios que apoyaban y reforzaban sus propias opiniones y elecciones de vida. Variadas imágenes en los medios, acerca del trabajo y la familia, permitían a los padres dar sentido a lo que otros pensaban y hacían, y a identificar o contrastar las propias imágenes con las figuras en los medios. Los informantes se compararon con personas y situaciones de los medios, así como con personas en sus propias vidas. También descubrieron, como en Brasil, que algunas personas (tradicionalistas) eran mucho más desdeñosas, desconfiadas u hostiles hacia los medios de comunicación que otras.

Cuando la gente busca ciertos mensajes y no pueden encontrarlos fácilmente en sus comunidades domésticas, es probable que busque en alguna otra parte. Los medios de comunicación ofrecen una rica red de conexiones externas (a través del cable, satélite, internet, televisión, películas, radio, teléfonos, impresos y otras fuentes) que pueden proporcionar contacto, información, entretenimiento y potencial validación social. En Brasil, el mayor uso de todos los medios de comunicación (por ejemplo, la televisión y la prensa) es para cubrir necesidades como la de una orientación externa, un deseo general de información, contactos, modelos y apoyo más allá de los que se hallaban disponibles local y rutinariamente. Este papel vinculante de los medios de comunicación probablemente es menos relevante para las personas que se sienten más cómodas en y con sus escenarios locales. Para algunos de los informantes de Michigan, los medios ofrecían una puerta de bienvenida a un mundo más amplio, mientras que otros se sentían cómodos con, e incluso buscaban aumentar, su aislamiento, y limitar tanto la exposición a los medios como los contactos sociales exteriores de ellos mismos y de sus hijos.

La conexión con un mundo más amplio, real o imaginado, es una forma de moverse más allá de los estándares y expectativas locales, incluso si el escape sólo es temporal e indirecto. David Ignatius (2007) describe el valor escapista de las novelas inglesas del siglo XIX, que se expresa de manera particular a través de sus heroínas, mujeres que eran "buscadoras apasionadas" del "pensamiento libre y la libertad personal", y rechazaban las "comodidades fáciles y los matrimonios arreglados de su clase" en su búsqueda de algo más. A pesar (y/o debido a) sus temperamentos independientes o rebeldes, personajes como Elizabeth Bennett, en *Orgullo y prejuicio* de Jane Austen, casi siempre encuentran un final feliz. Los lectores simpatizantes del siglo XIX descubrieron que el éxito de tales heroínas "satisfacía profundamente" porque había muy pocas oportunidades en la vida real (la comunidad local) de ver tal comportamiento y elecciones (todas citas de Ignatius, 2007:A21).

Las artes permiten imaginar posibilidades más allá de las circunstancias y experiencias personales. Los medios masivos de comunicación son una importante fuente de tal imaginería. En el recuadro de "Valorar la diversidad" del presente capítulo se ve cómo la cultura popular estadounidense contemporánea crea mundos sociales idealizados. Mientras los medios de comunicación celebran a los ricos y famosos, las personificaciones de los medios con frecuencia presentan un estilo de vida de clase media alta homogeneizada en la que se minimiza la diversidad social. Esto contrasta con la diversidad de clase que tipifica la televisión brasileña, que se estudia más adelante en este capítulo. Un enfoque antropológico en las artes reconoce que deben entenderse en relación con la diversidad sociocultural en tiempo y espacio.

Otro papel de los medios es proporcionar una base social para compartir, cuando las familias o los amigos al reunirse miran sus programas favoritos o asisten a eventos como juegos y presentaciones. Los medios pueden ofrecer un terreno común para grupos mucho más grandes, nacional e internacionalmente. Brasileños e italianos pueden estar igualmente excitados, al mismo tiempo, pero con emociones radicalmente diferentes, por un gol anotado en un partido de fútbol de la copa del mundo. Y pueden recordar el mismo gol ganador o cabezazo durante décadas. La información y el conocimiento comunes que adquieren las personas mediante su exposición a los mismos medios ilustran la *cultura* en el sentido antropológico. (Para otros papeles, funciones y efectos de los medios de comunicación, vea Askew y Wilk, eds., 2002, y Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, eds., 2002.)

Valoración de los efectos de la televisión

En el estudio brasileño que mencionamos en la última sección, y que describimos más ampliamente en el capítulo 1, estudiamos cómo influye la televisión en el comportamiento, las actitudes y los valores. Dicha investigación es la base del libro *Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture* (edición ampliada, 2010), un estudio comparativo de la televisión en Brasil y Estados Unidos. Un posible efecto de la televisión sobre el comportamiento reproductivo lo sugería un estudio en la prensa popular. Primero consideré la posibilidad de que

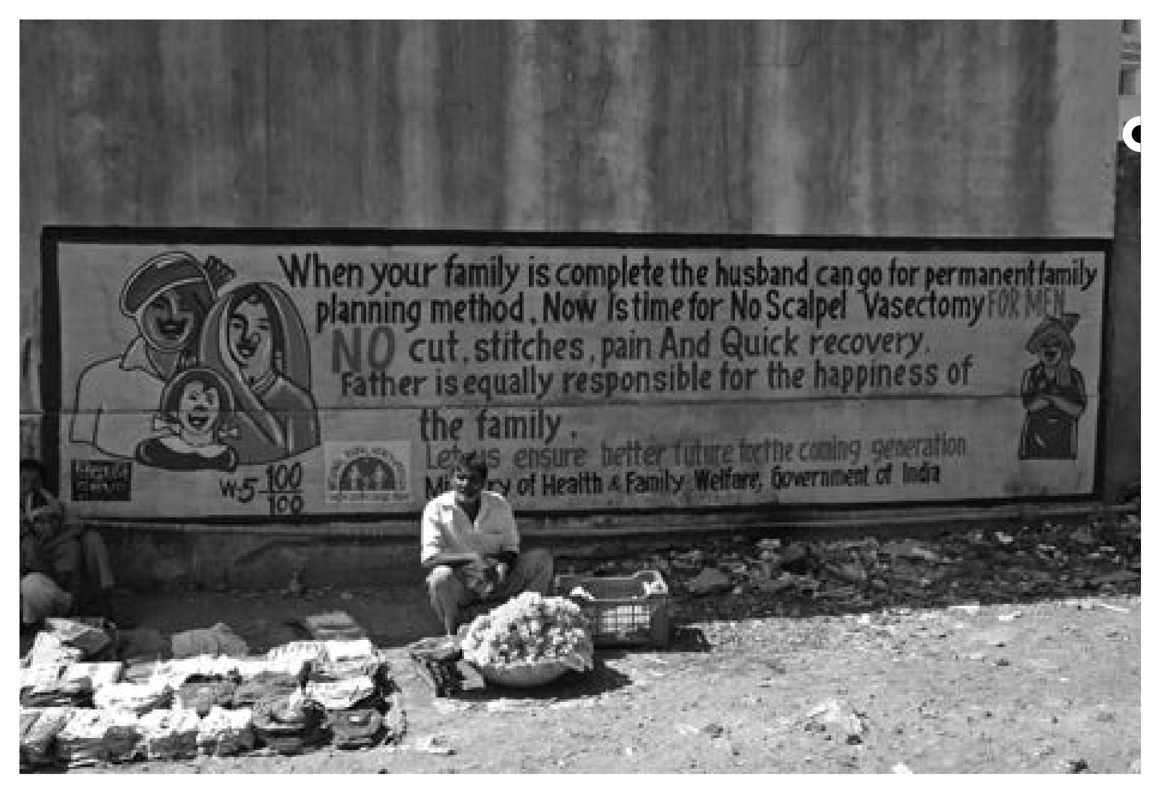
la televisión pudiera influir en la planificación familiar en Brasil, cuando leí un fascinante artículo en el *New York Times*. Con base en entrevistas con brasileños, dicho reporte sugería que la televisión (junto con otros factores) influía en los brasileños para limitar el tamaño de la familia. Por fortuna, logramos confrontar con los datos cuantitativos para poner a prueba dicha hipótesis.

Los hallazgos en Brasil confirmaron muchos otros estudios que se realizaron a lo largo del mundo para demostrar que el indicador más fuerte sobre el tamaño de la familia (la más pequeña) se relaciona con el nivel educativo de la mujer. Sin embargo, dos variables televisivas (nivel de visualización actual, y especialmente el número de años de presencia de la televisión en el hogar) eran mejores indicadores del tamaño de la familia (pequeña) que muchos otros indicadores potenciales, incluidos el ingreso, la clase y la religiosidad. Más aún, los efectos contraceptivos de la exposición a la televisión han sido totalmente no planificados.

En las cuatro ciudades del estudio con la exposición más larga a la televisión, la mujer promedio tenía un aparato de televisión en su casa durante 15 años y experimentaba 2.3 embarazos. En las tres comunidades donde la televisión llegó más recientemente, la mujer promedio había contado con un televisor durante cuatro años y tenía cinco embarazos. Por tanto, la duración de la exposición local fue un indicador útil de historias reproductivas. Desde luego, la exposición a la televisión es un aspecto del aumento en el acceso global a sistemas y recursos externos, que por lo general incluyen mejores métodos de contracepción. Pero el impacto de mayor exposición doméstica a la televisión se mostró no sólo cuando se compararon sitios, sino también dentro de cohortes, dentro de sitios y entre mujeres individuales en la muestra total.

¿Qué mecanismos sociales figuraron detrás de dichas correlaciones? Las oportunidades de planificación familiar (incluida la contracepción) son mayores en Brasil ahora de lo que solían ser. Pero, como apunta Manoff (1994), con base en experiencia en África, Asia y América Latina, la planificación familiar no está asegurada por la disponibilidad de contraceptivos. La demanda popular a favor de la contracepción tiene que crearse, con frecuencia mediante "mercadotecnia social"; esto es: campañas multimedia planificadas como la que ilustra la fotografía, que muestra un anuncio publicitario para vasectomías en la India (vea también Manoff, 1994). Sin embargo, en Brasil ha habido poco uso directo de la televisión para conseguir que las personas limiten su descendencia. Entonces, ¿cómo influyó la televisión brasileña para planificar familias pequeñas?

Ya se indicó que las familias de la televisión brasileña tienden a tener menos hijos que los brasileños de pueblos pequeños tradicionales. La forma narrativa y los costos de producción limitan el número de actores en cada telenovela nocturna a alrededor de 50 personajes. Las telenove-



Con frecuencia se deben crear campañas populares a favor del control natal, por ejemplo, a través de campañas multimedia, como el cartel que se muestra en esta fotografía de la India. Sin embargo, en Brasil, no se ha hecho uso de la televisión para hacer que la gente limite su descendencia. Entonces, ¿cómo ha influido la televisión en la planificación de familias brasileñas más pequeñas?




valorar la



¿Qué le pasó a la clase?

Todas las culturas expresan su imaginación: en sueños, fantasías, canciones, mitos e historias. Las artes permiten imaginar un conjunto de vidas posibles más allá de la propia. Una fuente muy importante de esta imaginería son los medios masivos de comunicación, que incluyen la televisión, el cine y la prensa popular. Aquí se verá cómo la cultura popular estadounidense se movió de una preocupación por las diferencias de clase hacia una tendencia a negar o ignorar su existencia. Aunque los medios de comunicación siguen apreciando los estilos de vida de los ricos y famosos, lo que está de moda es la preocupación por la diferencia. Las narrativas que se ven en la pantalla y en la prensa de hoy con frecuencia presentan un estilo de vida de clase media alta homogeneizada, en el que la diversidad social se minimiza y se ignoran los fundamentos económicos de clase.

En la televisión y el cine de hoy, e incluso en las páginas de las novelas, la gente tiende a residir en una tierra de ensueño estadounidense homogeneizada, sin clase. Este lugar es una actualización, mas no drástica, del antiguo vecindario donde Beaver, Ozzie y Harriet, y Donna Reed solían vivir; son aquellas cuadras de clase media y profesional de la ciudad donde los amigos de "Friends" y la banda de "Seinfeld" tienen sus departamentos o, ahora en la versión más de moda, es parte del mismo suburbio de One Tree Hill y Wisteria Lane, aquellos suburbios pintados con grafitis donde todos los jóvenes *cool* pasan el tiempo y donde la ley del más fuerte en sexo y apariencia sustituyó la antigua jerarquía de empleos y dinero.

En los años anteriores a la segunda guerra mundial, no se podía ir al cine o avanzar mucho en una novela sin recordar que la occidental era una sociedad donde algunos estaban mejor que otros, y donde la división de clases, especialmente la brecha que separaba la media de la superior, era un hecho inevitable de la vida. El ansia por cerrar esta brecha se evoca de manera más persistente y romántica en [F. Scott] Fitzgerald, desde luego, en personajes como el ex Jay Gatz of Nowhere, N. D. (*El gran Gatsby*), que mira fijamente a través de Long Island Sound hacia aquella lejana luz verde, y todos aquellos jóvenes soñadores que, de pie en la línea de varones del club hípico, esperan que las chicas ricas los vean.

Pero también existe una versión más oscura, la que se presenta en "American Tragedy" de Dreiser (1925), por ejemplo, donde la envidia de clase… hace que Clyde Griffith ahogue a su desesperadamente proletaria novia, y donde la imposibilidad de trascender su destino lo conduce inevitablemente a la silla eléctrica. (En la parte norte del estado de Nueva York, en la ciudad de Lycurgus, donde tiene lugar la historia, Dreiser nos recuerda que "la línea de demarcación y estratificación entre el rico y el pobre era tan clara como si se cortara con un cuchillo o la dividiera una alta pared".)

Algunas novelas negocian con la ansiedad de clase para evocar no el sueño de mejoría, sino la gran pesadilla estadounidense: la amenaza de despertar un día y descubrirse uno mismo en el fondo. El "McTeagu" de Frank Norris trata de un dentista de San Francisco que, desenmascarado como fraudulento, se hunde en una vida de crimen y degradación… Dichos libros… sugerían que posiblemente lo peor que podía sucederle a un estadounidense era caer de su posición en la escalera de clases…

Sin embargo, los pobres notablemente estaban ausentes, en el gran florecimiento artístico de la novela estadounidense de finales del siglo XIX, en las obras de escritores como Henry James, William Dean Howells y Edith Wharton, que casi exclusivamente se preocupan por las clases rica o la media aspirantista: sus matrimonios, sus casas, su dinero y sus cosas. No por accidente, dichas novelas coincidieron con la época dorada estadounidense, la de fortunas de un día para otro y de gastos conspicuos que siguieron después de la guerra civil.

Uno de los mensajes de la novela es que, en Estados Unidos, el dinero nuevo muy rápidamente, en una generación, o a lo menos dos, asume el color de lo viejo; otro es que la estructura de clases está necesariamente sostenida en el engaño y los dobles estándares.

¿Cuál era la proclama? El voyerismo, en parte… La ficción en ese entonces tenía un tipo de función documental; era uno de los lugares a donde los estadounidenses iban a aprender acerca de cómo vivían otros estadounidenses. Con el tiempo las novelas dejaron de funcionar como reportajes.

Las novelas en estos días tienen lugar en una especie de Estados Unidos de clase media polivalente, en vecindarios que podían ser casi cualquier lugar y donde las cargas son más psíquicas que económicas, con personas muy ocupadas inclinadas a relaciones vacilantes por poner mucha atención en mantenerse a la par con los vecinos.

Es un lugar donde todos encajan, más o menos, pero donde, si observa con rigor, nadie se siente realmente en casa.

La lectura de novelas es un pasatiempo de la clase media, que es otra razón por la que las novelas con tanta frecuencia se enfocan en las clases media y superior. El entreteni-








¿Cuál es el estatus de clase de estas "Esposas desesperadas", que viven en Wisteria Lane de la televisión? ¿De dónde derivan su estatus de clase?

miento en masa es otro asunto, y cuando Hollywood abordó el tema de la clase, lo que hizo en la década de 1930, realizó un ajuste crucial. Durante la Gran Depresión, los estudios, que principalmente operaban judíos inmigrantes, evidenciaron una cadena de fantasías formulistas acerca de la vida entre la capa gentil superior.

Dichas películas fueron en esencia variaciones gemelas de un solo tema: o un hombre joven rico caía por una chica trabajadora... o una heredera se involucraba con un hombre joven que tenía que trabajar para ganarse la vida...

La persona de clase superior se funde y humaniza por la más pobre, pero en cada caso el intercambio se ve como justo y equitativo, siendo el personaje de clase inferior el que da tanto como lo que recibe a cambio. A diferencia de las novelas de clase, con sus ansiedades y sentido de brechas irreconciliables, éstas son historias de armonía e inclusión, y agregan lo que resultó ser un giro duradero en la visión estadounidense de clase: la noción de que riqueza y privilegio son condiciones un tanto desventajosas.

La televisión solía fascinarse con la vida de los obreros, en programas como "The Honeymooners", "All in the Family", "Sandford and Son" y "Roseanne", pero más tarde también dirigió su atención hacia otras partes. Las únicas personas que ahora trabajan en televisión son policías, médicos y abogados, y están tan ocupados que rara vez van a casa. El único vestigio de la antigua curiosidad acerca de cómo viven otras personas está en la llamada "televisión de realidad", cuando Paris Hilton y Nicole Richie visitan zonas rurales en "The Simple Life", o cuando familias de clases media y alta cambian madres en "Wife Swap" y experimentan una semana de choque cultural.

Pero la mayoría de la televisión de realidad negocia una fantasía de clase, con base en la antigua fórmula del programa-juego: la idea de que usted puede ser arrancado de su vida ordinaria y ser ungida como la nueva supermodelo, la nueva diva, el nuevo sobreviviente, el nuevo asistente de Donald Trump. Usted consigue una infusión instantánea de riqueza y simultáneamente se le concede algo mucho más valioso: celebridad, que se ha convertido en una especie de superclase en Estados Unidos, y algo que vuelve irrelevantes todas las antiguas categorías. De hecho, las celebridades heredaron gran parte del glamur y sensualidad que solía vincularse con la aristocracia.

Pero si los márgenes han cambiado, y si la fama, por ejemplo, ahora cuenta más para copiarse, lo que persiste es el gran tema estadounidense del deseo, de querer algo más, u otra cosa, distinta a aquello con lo que se nació: desear no sólo en subir de clase sino convertirse en alguien con clase. Si cree en las novelas de Dickens o Thackeray, por decir, las personas que se sienten más en casa en Gran Bretaña son aquellas que conocen su lugar, y esto rara vez ha sido el caso en Estados Unidos, donde las fronteras de clase parecen tan elusivas como suficientemente permeables para sostener tanto el miedo a caer como el sueño a escapar.

FUENTE: Charles McGrath, "In Fiction, a Long History of Fixation on the Social Gap". Tomado de *The New York Times*, 8 de junio de 2005. **www.nytimes.com**

las por lo general están equilibradas en género e incluyen familias extensas de tres generaciones de diferentes clases sociales, de modo que algunos de los personajes principales pueden "subir en la vida" al casarse. (Note cómo la representación brasileña de la diversidad de clases contrasta con la actual tendencia estadounidense de pasar por alto diferencias de clase, como se describe en el recuadro de "Valorar la diversidad" en las páginas 364-365.) Las convenciones narrativas limitan el número de niños por familia. La exposición a la televisión influyó en la concepción sobre el número adecuado de hijos, en la medida en que se muestran familias nucleares más pequeñas que las tradicionales de los pequeños poblados. Más aún, la meta de la televisión comercial es vender productos y estilos de vida. Las familias de la televisión brasileña de manera rutinaria gozan en la medida en la que aspiran a consumir bienes y llevar vidas placenteras. Las telenovelas transmiten la idea de que los televidentes pueden lograr determinados estilos de vida al emular la aparente planificación familiar de los personajes de la televisión. El efecto de la televisión brasileña sobre la planificación familiar es un corolario de un cambio más general, el paso de actitudes sociales tradicionales hacia otras más liberales, como ya se mencionó en el capítulo 1. El trabajo de campo que realizó en Brasil la antropóloga Jane Dunn (2000) demostró cómo la exposición a la televisión influye en la elección reproductiva y la planificación familiar.

DEPORTES Y CULTURA

Ahora nos ubicaremos en el contexto cultural de los deportes y en los valores culturales que se expresan a través de ellos. Puesto que mucho de lo que se sabe acerca de los deportes proviene de los medios de comunicación, en la presente sección también se hace extensiva la consideración del poderoso papel de los medios masivos de comunicación en la vida contemporánea. Esta sección describe principalmente cómo los deportes y los medios de comunicación *reflejan* la cultura. Los deportes y los medios también *influyen* en la cultura, como se vio en la discusión sobre cómo la exposición a la televisión en Brasil modifica las concepciones y actitudes sociales sobre la planificación familiar. Por tanto, la influencia de los medios de comunicación y los deportes en la cultura, y viceversa, es recíproca. En el capítulo 1 se estudió cómo la participación en deportes modifica los tipos corporales, y cómo los valores culturales (acerca de las proporciones corporales) provocan que la participación de hombres y mujeres en los deportes varíe en las diferentes culturas.

Fútbol americano

El fútbol americano, decimos, es sólo un juego, pero se ha convertido en un deporte popular de enorme importancia. En los sábados de otoño, millones de personas viajan para presenciar juegos de fútbol americano colegial. En los estadios universitarios se reúnen congregaciones más pequeñas. Millones de estadounidenses ven el fútbol americano por televisión. De hecho, casi la mitad de la población adulta de Estados Unidos ve el Súper Tazón, que también atrae a fanáticos de diversas edades, antecedentes étnicos, regiones, religiones, partidos políticos, empleos, estatus sociales, niveles de ingreso y géneros.

La popularidad del fútbol americano, en particular del profesional, depende directamente de los medios masivos de comunicación, en especial de la televisión. ¿El fútbol americano, con sus incursiones territoriales, golpeo fuerte y violencia, que ocasionalmente resulta en lesiones, es popular porque los estadounidenses son personas violentas? ¿Los espectadores del fútbol americano canalizan sus propias tendencias hostiles y agresivas a través de otros? El antropólogo W. Arens (1981) descarta dicha interpretación. Apunta que el fútbol americano es un pasatiempo peculiarmente estadounidense. Aunque en Canadá se practica un juego parecido, es menos popular ahí. El béisbol se ha convertido en un deporte popular en el Caribe, partes de Latinoamérica y Japón. El basquetbol y el voleibol también se están extendiendo a otras latitudes. Sin embargo, en la mayor parte del mundo, el fútbol es el deporte más popular. Arens argumenta que, si el fútbol americano fuese un canal particularmente efectivo para expresar la agresión, se habría extendido (como el fútbol soccer y el béisbol) a muchos otros países, donde la gente tiene tantas tendencias agresivas y sentimientos hostiles como los estadounidenses. Más aún, él sugiere que si la popularidad de un deporte descansara simplemente en un temperamento sanguinario, el box, un deporte mucho más sangriento, sería el pasatiempo nacional estadounidense. Él concluye razonablemente que la explicación de la popularidad del fútbol americano se encuentra en alguna otra parte.

Arens afirma que el fútbol americano es popular porque simboliza ciertos aspectos clave de la vida estadounidense. En particular, presenta el trabajo en equipo con base en la especialización y la división del trabajo, que son características dominantes de la vida contemporánea. Susan Montague y Robert Morais (1981) llevan el análisis un paso más adelante. Argumentan que los estadounidenses aprecian el fútbol porque presenta una versión miniaturizada y simplificada de las organizaciones modernas. Las personas tienen problemas para entender las burocracias de las organizaciones, ya sea en los negocios, las uni-

versidades o el gobierno. El fútbol americano, argumentan los antropólogos, nos ayuda a entender cómo se toman las decisiones y se asignan las recompensas en las organizaciones.

Montague y Morais vinculan los valores del fútbol americano, en particular el trabajo en equipo, a los asociados con los negocios. Como los trabajadores corporativos, los jugadores ideales son diligentes y dedicados al equipo. Sin embargo, dentro de las corporaciones, la toma de decisiones es complicada, y a los trabajadores no siempre se les recompensa su dedicación y buen desempeño laboral. Las decisiones son más simples y las recompensas más consistentes en el fútbol americano, afirman estos antropólogos, lo que ayuda a explicar su popularidad. Incluso si uno no puede imaginar cómo operan ExxonMobil o Microsoft, cualquier fanático puede volverse experto en reglas de fútbol americano, equipos, marcadores, estadísticas y patrones de juego. Más importante aún, el fútbol americano sugiere que los valores destacados por los negocios en realidad sí pagan. Los equipos cuyos miembros trabajan más duro, muestran más espíritu, se desempeñan y coordinan mejor sus talentos, pueden esperar ganar con más frecuencia que otros equipos que no lo hacen.

Para ilustrar los valores del trabajo duro y en equipo, considere algunas citas de la historia acerca del mariscal de campo de los Patriotas de Nueva Inglaterra, Tom Brady, seleccionado como Atleta Masculino de la Associated Press en el 2007. Al valorar el trabajo duro: "Tom Brady llega al Gillette Stadium antes de salir el sol. Como siempre, hay trabajo por hacer, y no hay tiempo que perder." "Lo ves ahí a las 6:15 de la mañana, levantando pesas, observando películas y ejercitándose." Acerca del valor del trabajo en equipo: "Juego en un deporte de equipo", dice Brady. "Con todos con los que juego, somos responsables por aquello que logramos tanto como individuos y como equipo." (Todas las citas de Ulman, 2007.)

¿Qué determina el éxito deportivo internacional?

¿Por qué determinados países destacan en deportes particulares? ¿Por qué ciertas naciones apilan docenas de medallas olímpicas, mientras otras ganan sólo un puñado, o ninguna en absoluto? No se trata simplemente de ser rico o pobre, desarrollado o en vías de desarrollo, o incluso de apoyo gubernamental o de otra institución para los atletas prometedores. Incluso no es cuestión de "voluntad nacional por ganar", porque, aunque ciertas naciones subrayan el triunfo incluso más que los estadounidenses, un enfoque cultural sobre ganar no necesariamente conduce al resultado deseado.

Los valores culturales, las fuerzas sociales y los medios de comunicación influyen en el éxito deportivo internacional. Es posible comprobarlo al contrastar a Estados Unidos con Brasil, dos países con proporciones continentales y grandes poblaciones física y étnicamente diversas. Aunque cada una es una gran potencia económica en el continente, ofrecen reveladores contrastes en el éxito olímpico: en las Olimpiadas de verano 2008, Estados Unidos ganó 110 medallas, mientras que Brasil obtuvo sólo 15.

Mediante la demostración visual, los comentarios y la explicación de las reglas y el entrenamiento, los medios de comunicación pueden aumentar el interés en todos los tipos de deportes: amateur y profesional, de equipo e individual, espectador y participativo. El interés de los estadounidenses en los deportes se ha afinado a través de los años por la influencia cada vez más creciente de los medios de comunicación, que proporcionan un torrente constante de partidos, juegos, postemporada, campeonatos y análisis. La televisión por cable y satélite ofrece cobertura deportiva de manera constante, incluidos paquetes para cada deporte y temporada. El Súper Tazón es un evento nacional. Los juegos olímpicos obtienen extensa cobertura y atraen audiencias significativas. La televisión brasileña, en contraste, tiene mucho menos cobertura deportiva, no cuenta con un evento anual televisado nacionalmente comparable al Súper Tazón o a la Serie Mundial. El mundial de fútbol soccer se realiza cada cuatro años, y es el único evento deportivo que de manera consistente consigue enormes audiencias nacionales.

En las competencias internacionales, los atletas brasileños destacados, como el nadador medallista de plata de la Olimpiada de 1984, Ricardo Prado, o cualquier jugador de soccer en las Olimpiadas o la copa del mundo, representan a los brasileños, casi en la misma forma que el congreso representa al pueblo estadounidense. Un triunfo por parte de un equipo brasileño, o la ocasional victoria individual de un atleta nacional reconocido, se percibe como algo que brinda respeto a toda la nación, pero los medios de comunicación brasileños son increíblemente intolerantes con los perdedores. Cuando Prado nadó para su medalla en las finales del 400 combinado individual, durante horario

El mariscal de campo de los Patriotas de Nueva Inglaterra, Tom Brady (12), llama a una jugada durante un juego de fútbol de la NFL contra los Broncos de Denver, el domingo 11 de octubre de 2009, en Denver. Brady es un ejemplo de los valores de trabajo duro y en equipo considerados tan importantes en el fútbol americano.

estelar en la televisión nacional, una revista noticiosa observó que "fue como creer que él representaba a todo el país con traje de baño, que saltaba a la alberca en una búsqueda colectiva del éxito" (*Isto É*, 1984). Los propios sentimientos de Prado confirmaron la revista: "cuando estuve en el podio, sólo pensaba en una cosa: qué pensarían del resultado en Brasil". Después de batir su anterior récord del mundo por 1.33 segundos, y terminar en segundo lugar, Prado dijo a un compañero de equipo: "creo que hice todo bien. Me siento como un ganador, ¿pero en Brasil pensarán que soy un perdedor?" Prado se dio cuenta de que, mientras nadaba, su presentación era en horario estelar y que "todo Brasil lo estaría viendo" (*Veja*, 1984*a*). Se quejó de tener las expectativas de todo un país enfocadas en él. Contrastó las situaciones de los atletas brasileños y estadounidenses. Estados Unidos tiene, dijo, tantos atletas, que uno solo no debe concentrar las esperanzas de todo un país (*Veja*, 1984*a*).

Por fortuna, Brasil pareció valorar el desempeño de Prado, que era responsable de "el mejor resultado que hubiese tenido Brasil en la natación olímpica" (*Veja*, 1984*a*). Anteriormente, el país había ganado un total de tres medallas de bronce. Al catalogar a Prado como "el hombre de plata", los medios de comunicación nunca se cansaron de caracterizar su evento principal, los 400 combinados individual, en el que alguna vez ostentó el récord mundial, como el evento más importante de la natación. Sin embargo, el tipo de palabras para Ricardo Prado no se extendieron al resto del equipo brasileño. La prensa lamentó su "sucesión de fracasos... acumulados en los primeros días de competencia" (*Veja*, 1984*a*). (Brasil finalmente consiguió el oro en natación en los juegos de 2008 en Beijing, con César Cielo Filho, quien ganó los 50 metros estilo libre.)

Puesto que se espera que los atletas brasileños representen a todo su país, y porque se enfatizan los deportes de equipo, sus medios de comunicación se enfocan de manera muy exclusiva en la victoria. Ganar, desde luego, también es un valor cultural estadounidense, en particular para los deportes de equipo, como en Brasil. Los entrenadores de fútbol americano son famosos por comentarios como "ganar no lo es todo; es lo único" y "muéstrame un buen perdedor y te mostraré a un perdedor". Sin embargo, y particularmente para los deportes como carreras, natación, clavados, gimnasia y patinaje, que se enfocan en el individuo, y en los que los atletas estadounidenses por lo general muestran buen desempeño, la cultura estadounidense también admira las "victorias morales", los "mejores registros personales", los "retornos de atletas" y las "Olimpiadas especiales", por lo que alaban a quienes corren buenas carreras sin terminar primero. En los deportes amateur e individuales, la cultura estadounidense nos dice que el trabajo duro y la superación personal pueden ser tan relevantes como ganar.

Los estadounidenses están tan acostumbrados a que les digan que su cultura enfatiza en exceso el triunfo, que pueden encontrar difícil creer que otras culturas lo valoren más. Brasil ciertamente lo



Nadadores toman la salida en una eliminatoria de los 50 metros mariposa para varones en el campeonato mundial de natación en Roma, Italia, el 26 de julio de 2009. Deportes como la natación, los clavados y la pista dan valor especial, no sólo al ganador, sino también a los "mejores registros personales" y a "volver a la competencia".

hace. Los entusiastas fanáticos brasileños se preocupan por los récords mundiales, probablemente porque sólo un ganador (como en soccer) o un mejor tiempo (como en natación) pueden hacer a Brasil indiscutiblemente el mejor del mundo en algo, aunque sólo sea de manera temporal. El anterior récord mundial de Prado en los 400 combinados individual se mencionó constantemente en la prensa antes de su nado olímpico. El estándar de mejor tiempo también ofrece a los brasileños una buena base para culpar a un nadador o corredor por no ser suficientemente rápido, cuando no tienen tiempos previos. Uno puede predecir, con precisión, que los deportes con estándares más subjetivos no serían tan populares en Brasil. A los brasileños les gusta culpar a los atletas que les fallan, y los comentarios negativos acerca de gimnastas o clavadistas son más difíciles porque la gracia y la ejecución no se pueden cuantificar tan fácilmente como el tiempo.

Los brasileños valoran tanto el triunfo porque es muy raro. En Estados Unidos, los recursos son más abundantes, las clases sociales menos marcadas, las oportunidades para el logro más numerosas, la pobreza menos dominante y la movilidad social individual más sencilla. La sociedad estadounidense tiene espacio para muchos ganadores. La brasileña está más estratificada; posee una clase media mucho más pequeña y los grupos de élite comprenden acaso un tercio de la población. Los deportes brasileños son un eco de las lecciones de la sociedad más grande: las victorias son escasas y están reservadas para los pocos privilegiados.

Ser *versus* hacer

Los factores que se cree contribuyen al éxito deportivo pertenecen a un contexto de valores culturales más grande. De manera particular es relevante el contraste entre el estatus adscrito y el adquirido. Los individuos controlan poco sus estatus adscritos (por ejemplo, edad, género), que dependen de lo que uno *es* en lugar de lo que uno *hace*. Por otra parte, las personas tienen más control sobre sus estatus adquiridos (por ejemplo, estudiante, golfista, tenista). Puesto que el comienzo es el mismo (al menos a los ojos de la ley estadounidense), la cultura en Estados Unidos enfatiza el estatus adquirido sobre el adscrito. Se supone que los estadounidenses hacen con sus vidas lo que pueden. El éxito llega a través del logro. La identidad de un estadounidense surge como resultado de lo que hace.

En Brasil, por otra parte, la identidad descansa en ser en lugar de hacer, en lo que uno es desde el principio: una hebra en una red de conexiones personales, que se origina en la clase social y la familia extensa. Es frecuente que se utilice a los padres, a los afines y a los parientes extensos para entrar a escenarios y posiciones deseadas. La posición de la familia y la red de membrecía contribuyen de manera sustancial a la fortuna individual, toda la vida social es jerárquica. Los brasileños con estatus alto no aguardan pacientemente en línea como los estadounidenses. Las personas importantes esperan que sus negocios se atiendan de manera inmediata, y los inferiores sociales ceden con facilidad. Las reglas no se aplican de manera uniforme, sino diferencialmente, de acuerdo con la clase social. El recurso final en cualquier conversación es "¿Tú sabes con quién estás hablando?" El opuesto estadounidense, que refleja el *ethos* democrático e igualitario, es "¿Quién te crees que eres?" (DaMatta, 1991).

La siguiente descripción de un medallista de judo brasileño (según reportó la revista *Veja*) ilustra la importancia del estatus adscrito y el hecho de que, en la vida brasileña, las victorias se consideran escasas y reservadas para los pocos privilegiados.

> El medallista de bronce olímpico de peso medio, Walter Carmona, comenzó a practicar judo a los seis años de edad y se convirtió en el campeón de São Paulo a los doce... Carmona vive en São Paulo con su familia (padre, madre, hermanos)... Su padre —quien es dueño de una fábrica— lo apoya completamente. La vida de Walter Carmona ha sido cómoda: ha podido estudiar y dedicarse al judo sin preocupaciones (*Veja*, 1984*b*, página 61).

Al encarar a un atleta de una familia bien acomodada, los reporteros estadounidenses, en contraste, rara vez concluyen que el privilegio es la principal razón para el éxito. Los medios de comunicación estadounidenses casi siempre se enfocan en algún aspecto del hacer, algún triunfo o logro personal especial. Lo cual con frecuencia involucra la lucha del atleta con la adversidad (enfermedad, lesión, dolor, la muerte de un padre, hermano, amigo o entrenador). El atleta destacado se presenta no sólo como exitoso, sino también como noble y autosacrificado.

Dado el enfoque brasileño en el estatus adscrito, la suposición que guía es que uno no puede hacer más de lo que es. Un año el comité olímpico brasileño no envió nadadoras a las Olimpiadas de verano, porque ninguna logró los tiempos mínimos establecidos arbitrariamente. Esto excluyó a la poseedora del récord sudamericano, mientras que nadadoras de otros países y con tiempos inferiores sí asistieron. Nadie pareció imaginar que la excitación olímpica podía estimular a las nadadoras a esfuerzos extraordinarios.

La cobertura deportiva estadounidense orientada al logro, en el otro extremo, celebra los resultados inesperados, lo que ilustra la adhesión al credo deportivo estadounidense que originalmente enuncia la leyenda de los Yankees de Nueva York, Yogi Berra: "Esto no termina, hasta

Como reflejo de valores culturales más amplios, los estadounidenses por lo general se desempeñan bien en deportes que enfatizan el logro individual. Las "Olimpiadas especiales", como las que se muestran aquí en Atlanta, Georgia, alaban a las personas que corren buenas carreras sin ser los mejores en el mundo.



que termina." La cultura estadounidense, supuestamente tan práctica y realista, mantiene una notable fe en venir desde atrás, en logros inesperados y milagrosos.



El éxito logrado químicamente viola la ética de trabajo estadounidense. El éxito de un ser artificialmente modificado es ilegítimo en comparación con los logros de un campeón hecho por él mismo. Los esteroides anabólicos (constructores de proteína) aceleran la recuperación de los músculos después del ejercicio, lo que aumenta la acumulación de músculo y permite un calendario de entrenamiento más intenso. Los efectos colaterales incluyen agresividad, daño hepático, edema (retención de fluido), impotencia, acné, priapismo (erección dolorosa persistente) y virilización en las mujeres.

Dichos valores son los de una sociedad orientada al logro donde (idealmente) "todo es posible", en comparación con una sociedad con estatus adscrito, en la que todo termina antes de empezar. En la cobertura deportiva estadounidense, los resultados perdedores y los inesperados, virtualmente ignorados por los medios brasileños, proporcionan algunos de los momentos "más brillantes". La cultura brasileña se interesa poco en lo inesperado. Los atletas interiorizan dichos valores. Los brasileños suponen que, si uno va a un evento con un tiempo superior, como Ricardo Prado, tiene una posibilidad de ganar una medalla. El segundo lugar de Prado cobra sentido cuando regresa a casa porque cuenta con un récord mundial que fue mejorado antes de que comenzara la carrera.

Dado el abrumador valor que la cultura estadounidense otorga al trabajo, puede parecer sorprendente que los medios de comunicación estadounidenses dediquen tanta atención a los resultados imprevistos y tan poco a los años de entrenamiento, preparación y competición que subyacen al desempeño olímpico. Probablemente se supone que el trabajo duro es tan obvio y fundamental que pasa inadvertido. O acaso la suposición es que, para cuando los atletas realmente entran a la competencia olímpica, todos son tan similares (el valor estadounidense de igualdad) que sólo factores misteriosos y azarosos pueden explicar el éxito. El enfoque estadounidense en lo inesperado se aplica tanto a las pérdidas como a los triunfos. Conceptos como azar, destino, misterio e incertidumbre se ven como razones legítimas para la derrota. Los corredores y patinadores caen; los ligamentos se rompen; un gimnasta "inexplicablemente" cae del potro con arzones.

Por tanto, los estadounidenses reconocen el desastre azaroso como acompañante del éxito in-

esperado, pero los brasileños ponen más responsabilidad en el individuo, y le asignan las fallas personales. Lejos están de atribuciones a factores que se encuentran más allá del control humano. Con facilidad se culpa a los individuos que deben desempeñarse bien cuando no lo hacen. Culturalmente, en Brasil es adecuado usar la enfermedad como excusa para perder. Los atletas brasileños usualmente mencionan resfriados o diarrea como una razón de un pobre desempeño, o incluso para retirarse de una carrera en el último minuto (*Veja*, 1984*c*). Los brasileños usan los problemas de salud como excusa, mientras que los estadounidenses los toman como un reto al que con frecuencia pueden enfrentar y derrotar.

A pesar del enfoque en el hacer, la cultura estadounidense no insiste en que los individuos puedan controlar por completo los resultados, y no es tan necesario, como lo es en Brasil, que los atletas expliquen sus propios fracasos. Los medios de comunicación brasileños, en contraste, creen necesario asignar culpa por las fallas, y esto usualmente significa culpar al atleta. De modo característico, los medios estadounidenses hablan mucho más de las lesiones y de las enfermedades de los vencedores y finalistas, que las de los perdedores o quienes renuncian. Recientemente, en el escándalo de esteroides del béisbol, los estadounidenses han culpado a los atletas del éxito logrado químicamente, ciertamente una violación a la ética de trabajo estadounidense. Incluso si uno consume drogas, el uso de esteroides altera lo que uno *es*. El éxito de un ser modificado es ilegítimo en comparación con los logros de un campeón que se construye a sí mismo de manera independiente.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Incluso si carecen de una palabra para "arte", las personas de todo el mundo lo asocian con una experiencia estética con objetos y eventos que poseen ciertas cualidades. Las artes, en ocasiones llamadas "cultura expresiva", incluyen las artes visuales, la literatura (escrita y oral), la música y las artes teatrales. Algunos temas que han surgido en el ámbito religioso también se aplican al arte. Si se adopta una actitud o un comportamiento especial cuando se confronta un objeto sagrado, ¿se muestra algo similar con el arte? En buena medida el arte se ha hecho en asociación con la religión. En las representaciones tribales, con frecuencia se mezclan las artes y la religión. Pero el arte no occidental no siempre se vincula con la religión.

2. Los lugares especiales donde se encuentra el arte incluyen museos, salas de concierto y de ópera así como teatros. Sin embargo, la frontera entre lo que es arte y lo que no lo es puede ser difusa. La variación en la apreciación del arte es especialmente común en la sociedad contemporánea, con sus artistas y críticos profesionales y gran diversidad cultural.

3. Quienes trabajan con arte no occidental son criticados por ignorar a los artistas individuales y porque se enfocan demasiado en el contexto social y en la producción artística colectiva. El arte es obra, aunque sea trabajo creativo. En las sociedades-Estado, algunas personas gestionan recursos para dedicarse al arte de tiempo completo. En las que carecen de Estado, los artistas por lo general son de tiempo parcial. Los estándares de la comunidad juzgan el dominio de y lo acabada que se muestra una obra de arte. Usualmente, las artes se exhiben, evalúan, representan y aprecian en sociedad. La música, que con frecuencia se interpreta en grupos, figura entre las más sociales de las artes. El arte, la música y la sabiduría populares se refieren a la cultura expresiva de las personas ordinarias, por lo general rurales.

4. El arte puede representar la tradición, aun cuando el arte tradicional se remueva de su contexto original. El arte puede expresar sentimientos comunitarios, con metas políticas, para llamar la atención sobre conflictos sociales. Con frecuencia, el arte tiene la intención de conmemorar y perdurar. La creciente aceptación de la definición antropo-

lógica de cultura ha guiado a las humanidades más allá de las bellas artes, del arte de las élites y del arte occidental hacia las expresiones creativas de las masas y de muchas culturas. Mitos, leyendas, cuentos y el arte de la narración de historias con frecuencia juegan un importante papel en la transmisión de la cultura. Muchas sociedades ofrecen espacios para desarrollarse profesionalmente en las artes; un niño que nace en una familia o linaje particular puede descubrir que está destinado para una carrera en peletería o en tejido.

5. Las artes son mutables, aunque ciertas formas artísticas hayan sobrevivido durante miles de años. Países y culturas se conocen por sus aportaciones particulares. En la actualidad, una enorme industria de "artes y ocio" vincula formas artísticas occidentales y no occidentales en una red internacional con dimensiones estéticas y comerciales.

6. Cualquier mensaje que se transmite a través de los medios de comunicación se puede analizar como un texto, algo que puede "leerse"; esto es: cualquier persona puede procesar, interpretar y asignarle sentido. Las personas usan los medios de comunicación para validar creencias, satisfacer fantasías, buscar mensajes, hacer comparaciones sociales, aliviar sus frustraciones, trazar cursos sociales y resistir a relaciones de poder desiguales. Los medios de comunicación pueden proporcionar un terreno común a los grupos sociales. La duración de exposición doméstica a la televisión es una medida útil del impacto de la televisión sobre los valores, las actitudes y las creencias. El efecto de la televisión brasileña sobre la planificación familiar parece ser el corolario de los cambios generales de las actitudes sociales, de lo tradicional a lo liberal, por influencia de la televisión.

7. Gran parte de lo que se sabe acerca de los deportes proviene de los medios de comunicación. Unos y otros reflejan e influyen en la cultura. El fútbol americano simboliza y simplifica ciertos aspectos clave de la vida y los valores estadounidenses (por ejemplo, el trabajo duro y en equipo). Los valores culturales, las fuerzas sociales y los medios de comunicación influyen en el éxito deportivo internacional. En los deportes amateur e individual, la cultura estadounidense señala que el trabajo duro y el mejoramiento personal pueden ser tan importantes como ganar. Otras culturas, como la de Brasil, pueden valorar la victoria incluso más que los estadounidenses. Los factores que se cree contribuyen al éxito deportivo pertenecen a un contexto más amplio de valores culturales. Es relevante el contraste entre estatus adscrito y adquirido; es decir, el ser frente al hacer. La identidad de un estadounidense surge como resultado de lo que hace. En Brasil, en contraste, la identidad descansa en el ser: lo que uno es desde el comienzo, una hebra en una red de conexiones personales, que se origina en la clase social y la familia extensa.

Términos clave

arte 313
artes 313
catarsis 321
cultura expresiva 313
estética 313
etnomusicología 317
popular (*folk*) 318
texto 327

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. Lea los siguientes enunciados sobre la relación entre arte y religión e indique cuál es verdadero.
   a) Todo el arte no occidental se produce con propósitos religiosos.
   b) Todos los grandes logros en el arte occidental fueron comisionados por las religiones formales.
   c) Dado que las sociedades sin Estado carecen de edificios permanentes dedicados al arte (museos) o la religión (templos, iglesias), tampoco hay un vínculo entre arte y religión.
   d) El arte occidental actual está completamente divorciado de la religión.
   e) La mayoría o todas las sociedades usan su expresión creativa con propósitos tanto religiosos como seculares.
2. De los siguientes enunciados indique el que presenta la visión errónea sobre el arte no occidental:
   a) Siempre vinculado a la religión.
   b) Meramente secular.
   c) Meramente profano.
   d) Producto de individuos.
   e) Sin importancia.
3. El ejemplo de la escultura en madera kalabari que sirve como "casa" para los espíritus, pone de manifiesto que:
   a) La escultura siempre es arte.
   b) La escultura religiosa no siempre es arte.

c) Los kalabari no tienen estándares para tallar.
d) Los no occidentales no poseen un concepto de arte acabado.
e) El arte no occidental siempre mantiene algún tipo de conexión con la religión.

4. Para enfatizar la naturaleza dinámica de los valores y gustos estéticos, este capítulo describe cómo el impresionismo francés inicialmente:
   a) Se anunciaba como una de las grandes innovaciones de la pintura del siglo XIX.
   b) Se basaba en pinturas de arena abstractas de las colonias francesas en África occidental.
   c) Fue un retroceso hacia los estilos de pintura de la "escuela antigua".
   d) Se le criticó por ser muy impreciso y espontáneo para ser considerado arte.
   e) Se aclamó por estar a la vanguardia de la alta sociedad.

5. El pensamiento simbólico en el arte es un aspecto importante del aprecio de la novedad del surgimiento de la cultura en la historia humana. El pensamiento simbólico significa que:
   a) Otras formas de pensamiento, como las habilidades analíticas, se sacrifican por razones de placer estético.
   b) El pensamiento científico se vuelve menos relevante en la sociedad.
   c) Los grupos humanos dejan de elaborar y emplear herramientas para fines prácticos, y en vez de ello los usan para rituales.
   d) Las personas ocupan una cosa para representar algo más.
   e) Algunas habilidades culturales son más adaptativas que otras.

6. Al explorar las posibles raíces biológicas de la música, los investigadores especularon que ésta pudo ser adaptativa en la evolución humana porque:
   a) Las madres musicalmente talentosas tenían facilidad para calmar a sus bebés (niños más tranquilos atraen menos predadores, garantizan más reposo para sus madres y tienen menos probabilidad de ser maltratados).
   b) La música promueve la competencia.
   c) La música posiblemente hizo que las actividades de caza y recolección fuesen más productivas.
   d) Cantar y bailar se correlacionan con mayores tasas de embarazos.
   e) Las madres musicalmente talentosas aumentan sus oportunidades de atraer parejas machos físicamente aptos y cariñosos.

7. Los hallazgos de Alberto Costa en Brasil acerca de la atracción de personas jóvenes y mujeres por las telenovelas es un ejemplo de cómo:
   a) Las telenovelas estadounidenses son más populares en el Brasil rural.
   b) La cultura popular se puede usar para expresar descontento, en este caso con las normas locales conservadoras.
   c) Las personas se identifican cada vez menos con los programas de televisión nacionales.
   d) Las normas culturales no han cambiado durante los últimos 50 años en Brasil.
   e) Aumentaron las actitudes conservadoras entre la generación más joven de brasileños.

8. Que al mismo tiempo brasileños e italianos estén igualmente excitados, pero con emociones radicalmente diferentes, por un gol que se anota en un juego de la copa mundial de fútbol es un ejemplo de:
   a) La habilidad del arte para provocar catarsis.
   b) Cómo la gente puede encontrar mensajes en lo internacional que no están disponibles en lo local.
   c) Cuánto se pierde en la traducción.
   d) El papel de los medios de comunicación como base social al proporcionar un terreno común para las personas, a nivel nacional e internacional.
   e) Qué tan competitivos en los deportes son brasileños e italianos, comparados con todos los demás.

9. Un estudio que valora cómo la televisión influye en el comportamiento, las actitudes y los valores en Brasil descubrió que la reducción del tamaño de la familia se correlaciona con el número de años de presencia de la televisión en el hogar. ¿Qué probable razón propusieron los investigadores para explicar esta correlación?
   a) No hay mecanismo social que pueda explicar esta correlación.
   b) Las telenovelas pueden transmitir la idea de que los observadores pueden lograr un estilo de vida diferente (es decir, tener menos hijos) al emular la aparente planificación familiar de los personajes de televisión.
   c) Mayor exposición a la televisión se correlaciona con menos tiempo dedicado a la actividad sexual.
   d) Las mujeres con mayor exposición al código moral de los personajes de televisión rechazaron sus extremas actitudes liberales.
   e) Más tiempo de televisión se correlaciona con mayores tasas de divorcio.

10. Los valores culturales, las fuerzas sociales y los medios de comunicación influyen con el éxito deportivo internacional. Cuando se comparan Estados Unidos y Brasil, ¿qué de lo siguiente es verdadero?

a) Brasil tiene mucho más cobertura deportiva en televisión que Estados Unidos.
b) El interés estadounidense en los deportes se ha afinado mucho más a través de los años por una instauración cada vez más creciente de los medios de comunicación.
c) La popularidad del fútbol americano entre los estadounidenses prueba que éstos son más violentos que los brasileños.
d) Investigadores descubrieron que la creciente popularidad del fútbol soccer se correlaciona con menos interés en el trabajo en equipo.
e) Los estadounidenses se enfocan más en ganar que los brasileños.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. El término *cultura* ______________ es sinónimo de artes.
2. ____________________ es el estudio de la música alrededor del mundo y de la música como un aspecto de la cultura.
3. _____________ se refiere a una intensa liberación emocional.
4. Hace aproximadamente __________ años, algunos de los primeros artistas del mundo ocuparon la cueva Blombos, en lo que ahora es Sudáfrica. En Europa, la evidencia de arte se remonta aproximadamente a___________ años.
5. ______ se refiere a lo que una persona puede "leer"; esto es: procesar, interpretar y asignarle significado.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. Recuerde la última vez que fue a un museo de arte. ¿Qué le gustó y por qué? ¿Cuánto de sus gustos estéticos puede atribuir a su educación y cultura? ¿Cuánto cree que responde a sus gustos individuales? ¿Cómo puede hacer la distinción?
2. Piense en una composición o interpretación musical que considere artística, pero cuyo estatus como tal sea debatible. ¿Cómo convencería a alguien más de que es arte? ¿Qué tipos de argumentos contra su posición esperaría escuchar?
3. ¿Puede pensar en una disputa política que involucre arte o a las artes? ¿Cuáles fueron las diferentes posiciones que se debatieron?
4. Los consumidores de medios de comunicación activamente los seleccionan, evalúan e interpretan en formas que tienen sentido para ellos. Las personas usan los medios de comunicación por todo tipo de razones. ¿Cuáles son algunos ejemplos? ¿Cuáles son más relevantes a la forma en que usted consume los medios de comunicación, y cómo puede creativamente alterar y producir dichos medios?
5. El presente capítulo describe cómo los deportes y los medios de comunicación *reflejan* la cultura. ¿Puede encontrar ejemplos de cómo ambos *influyen* en la cultura?

Opción múltiple: 1. *e*); 2. *a*); 3. *b*); 4. *d*); 5. *d*); 6. *a*); 7. *b*); 8. *d*); 9. *b*); 10. *b*). **Llene el espacio:** 1. *expresiva*; 2. Etnomusicología; 3. Catarsis; 4. 70 000, 30 000; 5. Texto

Lecturas adicionales sugeridas

Anderson, R. L.
2004 *Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophies of Art*, 2a. ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. Estudio comparativo de la estética en 10 culturas.

Askew, K. M. y R. R. Wilk, eds.
2002 *The Anthropology of Media: A Reader.* Malden, MA: Oxford, Blackwell. Antropología útil, con numerosos estudios de caso que involucran medios de comunicación, sociedad y cultura.

Blanchard, K.
1995 *The Anthropology of Sport: An Introduction*, ed. rev. Westport, CT: Bergin and Garvey. Deportes y juegos en perspectiva transcultural.

Hatcher, E. P.
1999 *Art as Culture: An Introduction to the Anthropology of Art,* 2a. ed. Westport, CT: Bergin & Garvey. Introducción actualizada.

Morphy, H. y M. Perkins, eds.
2006 *The Anthropology of Art: A Reader*. Malden, MA: Oxford/Blackwell. Investigación a fondo sobre temas con un enfoque en el arte visual.

Myers, F. R.
2002 *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art.* Durham, NC: Duke University Press. Transformación artística en el desierto occidental de Australia.

- ¿Cuándo y por qué se desarrolló el sistema mundial, y cómo es en la actualidad?
- ¿Cuándo y cómo se desarrolló el colonialismo europeo, y cómo se expresa su legado en los estudios postcoloniales?
- ¿Cómo el colonialismo, el comunismo, el neoliberalismo, el desarrollo y la industrialización ejemplifican filosofías de intervención?



En Kebili, Túnez, dos beduinos usan una *laptop* en el desierto. ¿Acaso subirán a Facebook una fotografía de su camello?

El sistema mundial y el colonialismo 14



sumario



NUESTRAS VIDAS

En el sistema mundial del siglo XXI, las personas se vinculan como nunca antes a través de los medios de transporte y comunicación modernos. Los descendientes de las villas que nos albergaron cuando hicimos trabajo etnográfico, hace una generación, ahora viven vidas trasnacionales. Algunas imágenes que ilustran de manera más vívida ese trasnacionalismo proviene de Madagascar. Comienzan en Ambalavao, una ciudad al sur del país betsileo, donde renté una pequeña casa entre 1966 y 1967.

En 1966 Madagascar se independizó de Francia, pero sus ciudades todavía tenían extranjeros que les recordaban el colonialismo. Además de mi esposa y yo, en Ambalavao había al menos una docena de agentes del sistema mundial, incluidos un mercader de ropa hindú, un tendero chino y algunos franceses. Dos hombres jóvenes en el equivalente francés de los Cuerpos de Paz estaban ahí para enseñar en la escuela. Uno de ellos, Noel, vivía cruzando la calle de una prominente familia local. Dado que Noel con frecuencia hablaba con desprecio de los malgaches, era sorprendente verlo cortejar a una de las mujeres jóvenes de esta familia. Se llamaba Lenore, la hermana de Leon, un maestro de escuela quien se convirtió en buen amigo mío.

Mi siguiente viaje a Madagascar consistió en una breve visita en febrero de 1981. Tenía que pasar algunos días en Antananarivo, la capital. Ahí estuve confinado cada tarde en el recientemente construido hotel Hilton debido a un toque de queda impuesto después de una insurrección civil. Estaban hospedados ahí también un grupo de pilotos militares rusos, que viajaron a Madagascar para enseñar a los malgaches a defender su isla, estratégicamente colocada en el Océano Índico, de enemigos imaginarios. Más tarde, fui al territorio betsileo para visitar a Leon, mi amigo y profesor de escuela de Ambalavao, quien se convirtió en un prominente político. Por desgracia, estaba en Moscú, participando en un programa de intercambio de tres meses.

Durante mi siguiente visita a Madagascar, en el verano de 1990, conocí a Emily, la hija de 22 años de edad de Noel y Lenore, cuyo cortejo atestigüé en 1967. Una de sus tías llevó a Emily a encontrarme a mi hotel en Antananarivo. Emily iba a visitar varias ciudades en Estados Unidos porque planeaba estudiar mercadotecnia. Algunos meses después la encontré nuevamente, en Gainesville, Florida. Me preguntó por su padre, a quien nunca conoció. Le había enviado muchas cartas a Francia, pero Noel nunca respondió.

Los descendientes de Ambalavao ahora viven en todo el mundo. Emily, una hija del colonialismo, tiene dos tías en Francia (mujeres malgaches casadas con hombres franceses) y otra en Alemania (que trabaja como diplomática). Los miembros de su familia, que no es especialmente acaudalada, han viajado a Rusia, Canadá, Estados Unidos, Francia, Alemania y África occidental. ¿Cuántos de sus compañeros de clase, incluso usted mismo, tienen raíces trasnacionales recientes? Un descendiente de una villa keniana rural fue elegido presidente de Estados Unidos. Qué tal eso.

Aunque el trabajo de campo en pequeñas comunidades es el sello de la antropología, en la actualidad es imposible encontrar grupos aislados. Probablemente nunca han existido sociedades verdaderamente aisladas. Durante miles de años, los grupos humanos han estado en contacto unos con otros. Las sociedades locales siempre han participado en un sistema más grande, que en la actualidad tiene dimensiones globales; se le llama *sistema mundial moderno*, con lo que se entiende como un mundo donde las naciones son económica y políticamente interdependientes.

EL SISTEMA MUNDIAL

El sistema mundial y las relaciones entre los países dentro de él están conformados por la economía mundial capitalista. Un enorme aumento en el comercio internacional durante y después del siglo XV condujo a la **economía capitalista mundial** (Wallerstein, 1982, 2004*b*), un sistema mundial comprometido con la producción para la venta o el intercambio, con el objeto de maximizar las ganancias en lugar de atender las necesidades domésticas. **Capital** se refiere a la riqueza o recursos invertidos en negocios, con la intención de usar los medios de producción para obtener una ganancia.

La teoría del sistema mundial se puede rastrear hasta el historiador social francés Fernand Braudel. En su obra de tres volúmenes, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century* (1981, 1982, 1992), Braudel argumenta que la sociedad consiste en partes interrelacionadas ensambladas en un sistema. Las sociedades son subsistemas de sistemas más grandes, siendo el sistema mundial el más grande de todos. La afirmación clave de la **teoría del sistema mundial** es que un sistema social identificable, con base en diferenciales de riqueza y poder, se extiende más allá de países individuales. Dicho sistema se forma por un conjunto de relaciones económicas y políticas que ha caracterizado a gran parte del mundo desde el siglo XVI, cuando el Viejo Mundo estableció contacto regular con el Nuevo (vea Bodley, 2003).

De acuerdo con Wallerstein (1982, 2004*b*), los países dentro del sistema mundial ocupan tres diferentes posiciones de poder económico y político: núcleo, periferia y semiperiferia. El centro geográfico, o **núcleo**, la posición dominante en el sistema mundial, incluye a las naciones más fuertes y poderosas. En las naciones núcleo, "la complejidad de las actividades económicas y el nivel de acumulación de capital es el mayor" (Thompson, 1983, p. 12). Con sus tecnologías sofisticadas y producción mecanizada, el núcleo fabrica productos que fluyen principalmente hacia otras naciones de él mismo. Algunos también se dirigen hacia la periferia y la semiperiferia. De acuerdo con Arrighi (1994), el núcleo monopoliza las actividades más rentables, especialmente el control de las finanzas mundiales.

Los países de la semiperiferia y la periferia ostentan menos poder, riqueza e influencia que los del núcleo. La **semiperiferia** es intermedia entre el núcleo y la periferia. Las naciones contemporáneas de la semiperiferia están industrializadas y exportan tanto bienes industriales como mercancías, pero carecen del poder y el dominio económico de las naciones del núcleo. Por ejemplo, Brasil, una nación de la semiperiferia, exporta automóviles a Nigeria (una nación de la periferia) y motores de auto, extracto de jugo de naranja, café y camarón a Estados Unidos (una nación núcleo). La **periferia** incluye a los países menos privilegiados y poderosos del mundo. Ahí, las actividades económicas se encuentran menos mecanizadas que en la semiperiferia, aunque incluso las naciones de la periferia han alcanzado cierto grado de industrialización. La periferia produce materias primas, productos agrícolas y, cada vez más, mano de obra humana para exportar al núcleo y a la semiperiferia (Shannon, 1996).

En Estados Unidos y Europa occidental actuales, la inmigración, legal e ilegal, de la periferia y la semiperiferia suministra mano de obra barata para la agricultura en los países núcleo. Estados de la Unión Americana tan distantes como California, Michigan y Carolina del Sur utilizan mucho mano de obra agrícola mexicana. La disponibilidad de trabajadores relativamente baratos de naciones no núcleo como México (en Estados Unidos) y Turquía (en Alemania) beneficia a los granjeros y dueños de negocios en los países núcleo, mientras también suministra remesas a las familias en la semiperiferia y la periferia. Como resultado de la tecnología de las telecomunicaciones del siglo XXI, la mano de obra barata no necesita incluso migrar a Estados Unidos. Miles de familias en India se sostienen conforme compañías estadounidenses "subcontratan" empleos, desde asistencia telefónica hasta ingeniería de *software*, en naciones fuera del núcleo.

Considere los recientes movimientos de IBM, la compañía de tecnología de información más grande del mundo. El 24 de junio de 2005, el *New York Times* reportó que IBM planeaba contratar a más de 14 000 trabajadores adicionales en India, mientras cesaba a unos 13 000 trabajadores en Europa y Estados Unidos (Lohr, 2005). Dichas cifras ilustran la globalización en marcha del trabajo y la migración de puestos incluso calificados a países con salarios bajos. Sus críticos acusan a IBM de buscar gangas en todo el mundo por la mano de obra más barata, para aumentar las ganancias corporativas a costa de los salarios, las prestaciones y la seguridad laboral en Estados Unidos y en otros países desarrollados. Al explicar la contratación en India, un vicepresidente ejecutivo de IBM (vea Lohr, 2005) señaló la demanda creciente de servicios de tecnología en la floreciente economía de India y la oportunidad de recurrir a los muchos ingenieros de *software* hindúes hábiles para laborar en proyectos alrededor del mundo. Los trabajadores occidentales calificados ahora deben competir contra trabajadores bien educados en países con salarios bajos como India, donde un programador de *software* experimentado gana una quinta parte del salario promedio de un trabajador estadounidense; por ejemplo US$ 15 000 frente a US$ 75 000 (Lohr, 2005).

economía capitalista mundial
Economía global orientada a la ganancia, con base en la producción para venta.

capital
Riqueza invertida con la intención de producir ganancia.

teoría del sistema mundial
Idea de que un sistema social discernible, con base en diferenciales de riqueza y poder, trasciende a países individuales.

núcleo
Posición dominante en el sistema mundial; naciones con sistemas avanzados de producción.

semiperiferia
Posición en el sistema mundial intermedio entre núcleo y periferia.

periferia
Posición estructural y económica más débil en el sistema mundial.




valorar la DIVERSIDAD

Huesos revelan cierta verdad en el mito del "buen salvaje"

Conflicto y violencia son aspectos variables de la diversidad humana. Aquí se examina un debate antropológico acerca del origen y la naturaleza de la guerra y el papel del contacto europeo en el fomento de conflictos entre indígenas en América. La violencia incrementó entre los nativos americanos después del contacto. El comienzo del artículo sugiere, erróneamente, que los nativos americanos vivían en la prehistoria y carecían de "civilización". De hecho, los nativos americanos desarrollaron estados y "civilizaciones" (por ejemplo, la azteca, la maya, la inca) comparables a las del Viejo Mundo (como las de Mesopotamia y Egipto). Los nativos americanos, más notablemente los mayas, también desarrollaron la escritura, que usaron para registrar su historia, lo que vuelve imprecisa la etiqueta de prehistoria. Mientras lee, para entender por qué aumentó la violencia después del contacto, ponga atención al papel del comercio, la enfermedad y la esclavitud.

Una noción romántica que data de hace más de 200 años establece que las personas de la prehistoria, como los nativos americanos, vivían en paz y armonía.

Entonces apareció la "civilización", que sembró la violencia y la discordia. Algunos consideran tal afirmación como ingenua. Incluso tiene un sobrenombre burlón: el "mito del buen salvaje". Pero una nueva investigación parece sugerir que el "mito" contiene al menos cierta verdad. Especialistas examinaron miles de esqueletos nativos americanos y descubrieron que aquellos posteriores a la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo mostraban una tasa de lesiones traumáticas de más del 50% mayor a las de aquellos anteriores a la llegada de los europeos.

"Las lesiones traumáticas aumentan de manera verdaderamente significativa", dijo Philip L. Walker, profesor de antropología en la Universidad de California en Santa Bárbara, quien dirige el estudio con Richard H. Steckel de la Universidad Estatal de Ohio.

Los hallazgos sugieren que "los nativos americanos estaban involucrados en más violencia después del arribo de los europeos que antes", apuntó Walker. Pero él enfatiza que también existía violencia muy difundida antes de la llegada de los europeos. No obstante, declaró, "probablemente sólo vemos la punta del iceberg" en lo que respecta a la diferencia entre los niveles de violencia antes y después. Esto es así porque hasta la mitad de las heridas de bala no marcan el esqueleto. Por ende, el estudio no podía detectar mucha violencia de armas de fuego, aunque algunas tribus se aniquilaron mutuamente usando las armas que suministraron los europeos.

Los descubrimientos arrojan luz sobre una controversia que ha levantado no sólo discusiones de café, sino también un intenso y en ocasiones desagradable debate entre antropólogos.

Involucra dos puntos de vista opuestos de la naturaleza humana: ¿estamos programados para la violencia o nos empujan a ella?

Los antropólogos que creen lo último se apoderan de los hallazgos como evidencia para su punto de vista. "Todo lo que me dice es que los humanos no son demonios. Los machos



El encuentro entre Hernán Cortés (1485-1547) y Moctezuma II (1466-1520) es el tema de esta pintura de 1820 que elaboró Gallo Gallina, de Milán, Italia. Cortés conquistó el imperio azteca de Moctezuma.

El surgimiento del sistema mundial

Hacia el siglo xv, los europeos se beneficiaban de una economía orientada al comercio transoceánico, y la gente a nivel mundial entró a la esfera de influencia de Europa. Lo novedad comenzó desde el componente trasatlántico dentro de una larga historia de navegación y comercio del Viejo Mundo. Tan temprano como en el año 600 a.C., los fenicios/cartagineses navegaron regularmente alrededor de Bretaña en rutas de comercio y circun-






humanos no poseen una propensión arraigada para la guerra... Pueden aprender a ser muy pacíficos, o terriblemente violentos", dice R. Brian Ferguson, profesor de antropología en la Universidad de Rutgers en Newark. Ferguson sostiene que, 10 000 años atrás, la guerra era virtualmente inexistente. Pero expertos en el lado opuesto también aseguran que los hallazgos encajan en sus interpretaciones.

"Un 50% de aumento es el equivalente de moverse de un suburbio a la ciudad, en términos de violencia", dice Charles Stanish, profesor de antropología en la Universidad de California en Los Ángeles. "Esto muestra que los nativos americanos eran como nosotros. Bajo estrés, peleaban más." Ambos lados calificaron el estudio, que se presentó el viernes en la reunión anual de la American Association of Physical Anthropologists en Búfalo, como una valiosa contribución.

Walker y sus colaboradores examinaron los esqueletos de 3 375 nativos americanos precolombinos y 1 165 poscolombinos, de sitios arqueológicos a lo largo de Norte y Centroamérica.

Los norteamericanos provinieron principalmente de las costas y la región de los Grandes Lagos, dijo Walker.

Los esqueletos precolombinos mostraban una incidencia del 11% de lesiones traumáticas, dijo, en comparación con casi 17% para los poscolombinos.

Walker declaró que sus hallazgos lo sorprendieron. "Realmente no lo esperaba". Aunque indudablemente sugiere violencia, agregó. La mayor parte del aumento consistió en lesiones en la cabeza en hombres jóvenes, "que se ajusta de manera muy cercana al patrón que se ve hoy en los homicidios".

Los investigadores definieron "lesión traumática" como algo que deja una marca en el esqueleto, como una fractura de cráneo, un brazo roto curado o una punta de flecha o bala incrustados.

Walker dice que, si bien una parte de heridas surge de la violencia de los mismos blancos, probablemente refleja más violencia entre nativos. "En muchos casos, como en California, no había tantos europeos por ahí, sólo algunos sacerdotes y miles de indígenas", dice.

Walker apuntó que la mayor tasa de lesión podría tener muchas explicaciones. El aumento de la violencia normalmente se asocia con la vida sedentaria propia de lugares densamente poblados, que los nativos americanos experimentaron con la modernidad. La enfermedad también podía desencadenar una guerra, aclaró.

"Aquí, en California, había muchas guerras entre poblados, asociadas con la introducción de enfermedades europeas. La gente atribuía la enfermedad a actividad chamánica malvada en otro pueblo". Ferguson citó otros factores: "con frecuencia, los europeos involucraron a los nativos en sus guerras imperiales", apuntó.

"En ocasiones, los europeos permitirían a alguien seguir una pelea preexistente de manera más agresiva, al apoyar un lado", agregó. Otras veces, para obtener esclavos, los europeos conseguían nativos para realizar incursiones contra otros grupos nativos. Los nativos también peleaban por el control del territorio alrededor de las factorías para convertirse en intermediarios, dijo. "A veces era asunto de vida o muerte, pues eso significaba la diferencia entre quién conseguía armas y quién no". Stanish agregó: "obviamente, lidiar con un poder imperial en expansión que viene hacia ti exacerbará las tensiones", dijo "... Van a empujarte hacia alguna parte, hacia otros grupos.

"También vas a tener competencia por el acceso a los europeos, quienes son una forma de riqueza", agregó. Los nativos americanos peleaban por áreas ricas en pieles, que los blancos compraban.

Aún así, las guerras nativo americanas estaban difundidas mucho antes, señaló Stanish.

Keith F. Otterbein, profesor de antropología en la la Universidad Estatal de Nueva York en Búfalo, declaró que los hallazgos esqueléticos contribuyen a una visión equilibrada y moderada.

"La gente que dice que no había guerra temprana, también está equivocada. De hecho, hay un mito del salvaje pacífico", apuntó. Otterbein dice que la controversia no termina ahí; ambos lados se hallan demasiado atrincherados ideológicamente.

"Bajo el mito del 'buen salvaje'", dijo Stanish, "hay un programa político por parte de las extremas derecha e izquierda. La derecha trata de convertir a los 'salvajes' en nuestros pequeños hermanos morenos, que necesitan ser presionados... En la izquierda, tienen otro programa, que el mundo occidental es malo."

FUENTE: Jack Lucentini, "Bones Reveal Some Truth in 'Noble Savage Myth'", *Washington Post*, 15 de abril de 2002. Reimpreso con permiso de Jack Lucentini.

navegaron a África. Del mismo modo, Indonesia y África estuvieron vinculados por comercio a través del Océano Índico por lo menos 2 000 años. En el siglo xv, Europa estableció contacto regular con Asia, África y eventualmente con el Nuevo Mundo (el Caribe y América). Al primer viaje de Cristóbal Colón de España a Bahamas y el Caribe, en 1492, siguieron otros viajes adicionales. Éstos abrieron el camino para un gran intercambio de personas, recursos, productos, ideas y enfermedades, mientras los Mundos Viejo y Nuevo se vinculaban para siempre (Crosby, 2003; Dia-

mond, 1997; Fagan, 1998; Viola y Margolis, 1991). Iniciando con España y Portugal, los europeos extrajeron plata y oro, conquistaron a los nativos (tomaron a algunos como esclavos) y colonizaron sus tierras.

La frecuencia y naturaleza del conflicto, la violencia y la guerra varían entre las culturas del mundo. En la sección "Valorar la diversidad" del presente capítulo examinamos un debate acerca del origen y las características de la guerra entre los nativos americanos. ¿El contacto europeo tuvo algún papel para fomentar el aumento de la violencia? El *intercambio colombino* es el término para la dispersión de personas, recursos, productos, ideas y enfermedades entre los hemisferios oriental y occidental después del contacto. Mientras lee "Valorar la diversidad", considere las consecuencias del papel del comercio, las enfermedades y la esclavitud sobre los nativos americanos, incluidos el conflicto y la guerra.

revolución industrial (En Europa, después de 1750) transformación socioeconómica a través de la industrialización.





De productor a consumidor, en el sistema mundial moderno. La fotografía superior, tomada en la nación caribeña de Dominica, muestra el duro trabajo requerido para extraer azúcar usando una prensa manual. En la fotografía inferior, una familia inglesa de clase media disfruta del té de la tarde, endulzado con azúcar importada. ¿Cuál de los ingredientes en su desayuno de hoy fue importado?

Anteriormente en Europa, como en todo el mundo, la población rural producía principalmente para sus propias necesidades, cultivaba su propio alimento y elaboraba ropa, muebles y herramientas a partir de productos locales. La producción más allá de las necesidades inmediatas se llevaba a cabo para pagar impuestos y comprar objetos de comercio como sal y hierro. Hasta 1650, la dieta inglesa, como la alimentación en la mayor parte del mundo actual, se basaba en féculas cultivadas localmente (Mintz, 1985). Sin embargo, en los 200 años que siguieron, los ingleses se volvieron consumidores extraordinarios de productos importados. Uno de los primeros y más populares de aquéllos fue el azúcar (Mintz, 1985).

La caña de azúcar originalmente se domesticó en Papúa Nueva Guinea, y el azúcar se procesó por primera vez en India. Al llegar a Europa vía el Medio Oriente y el Mediterráneo oriental, Colón la llevó al Nuevo Mundo (Mintz, 1985). El clima de Brasil y el Caribe resultó ideal para cultivar caña de azúcar, y los europeos establecieron plantaciones para abastecer la creciente demanda de azúcar. Esto condujo al desarrollo, en el siglo XVII, de una economía de plantación basada en un solo cultivo, un sistema conocido como producción de *monocultivo*.

La demanda de azúcar en un creciente mercado internacional estimuló el desarrollo del comercio trasatlántico de esclavos y las economías de plantación del Nuevo Mundo basadas en mano de obra esclava. Hacia el siglo XVIII, una creciente demanda inglesa de algodón en bruto condujo al rápido establecimiento de lo que ahora es el sureste estadounidense y el surgimiento ahí de otro sistema de producción de monocultivo con base en esclavos. Como el azúcar, el algodón fue un objeto de comercio clave que alimentó el crecimiento del sistema mundial.

INDUSTRIALIZACIÓN

Hacia el siglo XVIII estaba montado el escenario para la **revolución industrial**, la histórica transformación (en Europa, después de 1750) de las sociedades "tradicionales" en "modernas" a través de la industrialización de la economía. Las semillas de la sociedad industrial se plantaron mucho antes del siglo XVIII (Gimpel, 1988). Por ejemplo, una máquina de coser inventada en Inglaterra en 1589 estuvo con mucho adelantada a su época, y se hizo rentable en las fábricas dos y tres siglos después. La aparición de telares a finales de la Edad Media llevó a la búsqueda de nuevas fuentes de energía eólica y acuática que caracterizaron



FIGURA 14.1 Ubicación de Inglaterra (Reino Unido) y Francia.

la revolución industrial. La industrialización requería capital de inversión. El sistema establecido de comercio e intercambio transoceánico suministró tal capital a partir de las enormes ganancias que generaba. Las personas acaudaladas buscaban oportunidades de inversión y eventualmente las encontraron en máquinas y motores para impulsar las máquinas. La industrialización aumentó la producción tanto en la agricultura como en la manufactura. El capital y la innovación científica alimentaron la invención.

La industrialización europea se desarrolló a partir de (y eventualmente sustituyó) el *sistema doméstico* de fabricación (o sistema de producción en casa). En éste, un empresario suministraba las materias primas a los trabajadores en sus hogares y recolectaba los productos terminados. El empresario, cuya esfera de operaciones podía abarcar varias villas, era propietario de los materiales, pagaba por el trabajo y arreglaba el mercado.

Causas de la revolución industrial

La revolución industrial comenzó con los productos de algodón, hierro y alfarería. Se trata de bienes ampliamente usados cuya fabricación consistía en simples movimientos rutinarios que podían ser realizados por las máquinas. Cuando la fabricación se movió de los hogares a las fábricas, donde la maquinaria sustituyó el trabajo manual, las sociedades agrícolas evolucionaron a las industriales. Conforme las fábricas producían bienes básicos baratos, la revolución industrial condujo a un dramá-

tico aumento en la producción. La industrialización alimentó el crecimiento urbano y creó un nuevo tipo de ciudad, con fábricas apiñadas en lugares donde el carbón y la mano de obra eran baratos.

La revolución industrial comenzó en Inglaterra, más que en Francia (figura 14.1). ¿Por qué? A diferencia de los ingleses, los franceses no tenían que transformar su sistema de fabricación doméstico mediante la industrialización. Enfrentados con una creciente necesidad de productos, con una población a finales del siglo xviii de al menos el doble que la de Gran Bretaña, Francia simplemente podía aumentar su sistema doméstico de producción al incorporar nuevos hogares. Por ende, los franceses pudieron aumentar la producción *sin innovar*, podían extender el sistema existente en lugar de adoptar uno nuevo. Para satisfacer la creciente demanda de artículos básicos, en casa y en las colonias, Inglaterra tenía que industrializarse.

Conforme avanzada su industrialización, la población de Gran Bretaña comenzó a aumentar dramáticamente. Se duplicó durante el siglo xviii (especialmente después de 1750) y lo hizo nuevamente entre 1800 y 1850. Esta explosión demográfica alimentó el consumo, pero los empresarios británicos no podían satisfacer la creciente demanda con los métodos de producción tradicionales. Esto incitó la experimentación, la innovación y el rápido cambio tecnológico.



En el sistema de producción artesanal, o doméstico, un organizador proporcionaba materias primas a los trabajadores en sus casas y recolectaba sus productos. La vida familiar y el trabajo se hallaban entrelazados, como en esta escena inglesa. ¿Existe algún equivalente moderno al sistema de producción doméstico?

La industrialización inglesa descansó sobre las ventajas nacionales en los recursos naturales. Gran Bretaña era rica en carbón y hierro, y tenía vías fluviales y costas fácilmente navegables. Era una isla-nación marinera ubicada en la encrucijada del comercio internacional. Dichas características la favorecieron para importar materias primas y exportar bienes manufacturados. Otro factor en el crecimiento industrial británico fue el hecho de que gran parte del imperio colonial del siglo xviii lo ocuparon familias colonizadoras inglesas que miraban a la madre patria mientras trataban de replicar la civilización europea en el Nuevo Mundo. Dichas colonias compraban grandes cantidades de bienes básicos ingleses.

También se argumenta que valores culturales particulares y la religión contribuyeron a la industrialización. Muchos miembros de la emergente clase media inglesa eran protestantes de sectas no conformistas. Sus creencias y valores alentaron la industria, la economía, la generación de nuevo conocimiento, la capacidad de innovación y la voluntad de aceptar el cambio (Weber, 1904/1958).

EFECTOS SOCIOECONÓMICOS DE LA INDUSTRIALIZACIÓN

Los efectos socioeconómicos de la industrialización fueron mixtos. El ingreso nacional inglés se triplicó entre 1700 y 1815 y aumentó 30 veces más hacia 1939. Los estándares de confort crecieron, pero la prosperidad nunca fue uniforme. Al principio, los trabajadores de las fábricas conseguían salarios más altos que los disponibles en el sistema doméstico. Más tarde, los dueños comenzaron a reclutar trabajadores en lugares donde los estándares de vida eran bajos y la mano de obra (incluida de mujeres y niños) barata.

Los males sociales empeoraban con el crecimiento de los pueblos fabriles y las ciudades industriales sumidos en las condiciones como las que describió Charles Dickens en *Tiempos difíciles*. Mugre y humo contaminaron las ciudades del siglo xix. Las viviendas estaban atiborradas y no eran higiénicas, con desabasto de agua e insuficientes instalaciones para el desecho de aguas negras. Las personas sufrieron enfermedades epidémicas y crecientes tasas de mortalidad. Este fue el mundo de Ebenezer Scrooge, Bob Cratchit, el pequeño Tim... y Karl Marx.

Estratificación industrial

Los teóricos sociales Karl Marx y Max Weber se enfocaron en los sistemas de estratificación asociados con la industrialización. A partir de sus observaciones en Inglaterra y sus análisis sobre el capitalismo industrial del siglo xix, Marx



Grandes pinturas de Karl Marx (1818-1883) se muestran en la plaza Tiananmen, en Beijing, China.

(Marx y Engels, 1848/1976) vio la estratificación económica como una división absoluta y simple entre dos clases opuestas: la burguesía (capitalistas) y el proletariado (trabajadores sin propiedades). La burguesía trazaba sus orígenes en empresas de ultramar y la economía capitalista mundial, que transformó la estructura social de Europa noroccidental y creó una clase comercial acaudalada.

La industrialización cambió la producción de las granjas y cabañas a talleres y fábricas, en lo que estaba disponible la energía mecánica y donde los trabajadores podían reunirse para operar maquinaria pesada. La **burguesía** eran los dueños de las fábricas, minas, grandes granjas y otros medios de producción. La **clase trabajadora**, o proletariado, estaba constituida por personas que tenían que vender su trabajo para sobrevivir. Con el declive de la producción de subsistencia, el ascenso de la migración urbana y el desempleo, la burguesía se interpuso entre los trabajadores y los medios de producción.

La industrialización aceleró el proceso de *proletarización*: la separación de los trabajadores de los medios de producción. La burguesía también llegó a dominar los medios de comunicación, las escuelas y otras instituciones clave. La *conciencia de clase* (el reconocimiento de los intereses colectivos y la identificación personal con el grupo económico propio) fue una parte vital de la visión de clase de Marx. Él consideró a la burguesía y al proletariado como divisiones socioeconómicas con intereses radicalmente opuestos. Marx concibió las clases como poderosas fuerzas colectivas que podían movilizar energías humanas para influir el curso de la historia. Sobre la base de su experiencia común, los trabajadores desarrollarían conciencia de clase, que podría conducir al cambio revolucionario. Aunque en Inglaterra no ocurrió una revolución proletaria, los trabajadores desarrollaron organizaciones para proteger sus intereses y aumentar su participación en las ganancias industriales. Durante el siglo XIX surgieron los sindicatos y los partidos socialistas para expresar un creciente espíritu anticapitalista. La preocupación del movimiento



Max Weber (1864-1920). ¿Mejoró Weber la visión de estratificación de Marx?

burguesía
Dueños de los medios de producción.

clase trabajadora o proletariado
Personas que deben vender su trabajo para sobrevivir.

OTRA *mirada a...*



ESTUDIANTE: Tim Ormsby.
PAÍS DE ORIGEN: Australia.
PROFESOR SUPERVISOR: Claire Smith (Universidad de Flinders), Joe Watkins (Universidad de Nuevo México).
ESCUELA: Universidad de Flinders, Adelaida, Australia.

Educación y colonialismo

Cuando estudié en la Universidad de Nuevo México en Albuquerque tomé clases de estudios de nativos americanos y antropología. En mis clases con frecuencia era el único estudiante blanco en una clase de aproximadamente 20 personas. Todos mis compañeros de clase y profesores eran nativos americanos. Esta situación contrasta con las clases de arqueología y estudios aborígenes aquí en Australia, donde casi todos los estudiantes son blancos y sólo hay uno o dos aborígenes australianos. Aunque la situación australiana podría reflejarse en otras universidades en Estados Unidos, ninguna universidad en Australia cuenta con una matrícula indígena similar a la de la UNM. Un factor principal en tal diferencia parece ser la facilidad en el acceso. Albuquerque se sitúa muy cerca de numerosos pueblos, lo que hace mucho más fácil que los jóvenes nativos americanos ingresen a la educación superior. En Australia, las principales instalaciones de educación superior se ubican en ciudades grandes, principalmente en las costas, a miles de kilómetros de distancia de las áreas remotas de Australia, donde habita una gran proporción de aborígenes australianos. La distancia, así como problemas socioeconómicos, implica que muchos jóvenes aborígenes no accedan a la educación superior.

En Nuevo México, las oportunidades para que los nativos americanos lleguen a la universidad definitivamente eran mayores de lo que lo son para los aborígenes en Australia. Para mí, estar en una clase donde todos los demás eran nativos americanos me abrió una nueva dimensión: tomar en cuenta una visión mucho más comprensiva, personal y humanizada de temas importantes como la repatriación, la ética de investigación y los tratados, porque mis compañeros de clase podían discutir experiencias personales que tenían con los temas a examinar. Esto enriqueció la educación que recibí mientras permanecí en Albuquerque. Uno de mis compañeros de clase incluso me invitó a su hogar en Jemez Pueblo para las celebraciones del festival de San Diego, una experiencia que recordaré el resto de mi vida. Aprender sobre una cultura en un salón de clase es una cosa, experimentarla personalmente agrega una nueva dimensión.

Mi experiencia en Albuquerque me condujo a comprender que la centralización que impide las oportunidades de educación es un componente principal de la naturaleza colonial de la sociedad australiana actual. Coloca a los aborígenes australianos en una gran desventaja. Los no aborígenes australianos dan por sentada la concentración de las instalaciones y servicios básicos en torno a los centros de servicio. Un acceso comparable a la educación, la atención a la salud y las oportunidades de empleo no está disponible en las remotas comunidades aborígenes. Los gobiernos australianos han ignorado enormemente los problemas que crea la centralización.

laboral inglés estribó en sacar a los niños pequeños de las fábricas y limitar las horas durante las cuales podían trabajar mujeres y niños. Gradualmente adquirió forma el perfil de estratificación en las naciones de núcleos industriales. Los capitalistas controlaban la producción, y la mano de obra se organizaba para mejorar salarios y condiciones laborales. Hacia 1900, muchos gobiernos ya contaban con una legislación industrial y con programas de bienestar social. Los estándares de vida de las masas en las naciones-núcleo se elevaron conforme crecía la población.

En el sistema mundial capitalista de hoy, la división de clases entre propietarios y trabajadores ahora es global. Sin embargo, las compañías públicas complican la división entre capitalistas y trabajadores en las naciones industriales. Mediante planes de pensión e inversión personal, muchos trabajadores estadounidenses ahora tienen cierta propiedad sobre los medios de producción. Son dueños parciales en vez de trabajadores sin propiedad. La principal diferencia es que los ricos tienen el *control* sobre dichos medios. El capitalista clave ahora no es el dueño de la fábrica, quien puede haber sido reemplazado por miles de accionistas, sino el CEO o el jefe del consejo directivo, aunque ninguno de los cuales en realidad es dueño de la corporación.

Los modernos sistemas de estratificación no son simples y dicotómicos. En ellos se incluye (particularmente en las naciones núcleo y semiperiféricas) una clase media de trabajadores capacitados y profesionales. Gerhard Lenski (1966) argumenta que la igualdad social tiende a aumentar en las sociedades industriales avanzadas. Las masas mejoran su acceso a los beneficios económicos y al poder político. En el esquema de Lenski, el desplazamiento del poder político hacia las masas refleja el crecimiento de la clase media, lo que reduce la polarización entre las clases propietaria y trabajadora. La proliferación de ocupaciones de clase media crea oportunidades para la movilidad social. El sistema de estratificación se vuelve más complejo (Giddens, 1973).

Weber culpó a Marx de tener una visión de la estratificación demasiado simple y exclusivamente económica. Como se vio en el capítulo "Sistemas Políticos", Weber (1922/1968) definió tres dimensiones de la estratificación social: la riqueza, el poder y el prestigio. Aunque, como Weber demostró, tal tríada constituye componentes separados de la clasificación social, tiende a correlacionarse. Weber también creyó que las identidades sociales basadas en la etnia, la religión, la raza, la nacionalidad y otros atributos podían cobrar prioridad sobre la clase (la identidad social con base en el estatus económico). Además de los contrastes de clase, el sistema mundial moderno *está* atravesado por identidades colectivas con base en la etnia, la religión y la nacionalidad (Shannon, 1996). Los conflictos de clase tienden a

ocurrir dentro de las naciones, y el nacionalismo evita la solidaridad global de las clases, en particular de los proletarios.

Aunque la clase capitalista domina políticamente en la mayoría de los países, la creciente riqueza ha facilitado que las naciones del núcleo concedan salarios más altos (Hopkins y Wallerstein, 1982). Sin embargo, el mejoramiento en los estándares de vida de los trabajadores del núcleo no habría ocurrido sin el sistema mundial. El superávit agregado que proviene de la periferia permite a los capitalistas del núcleo mantener sus ganancias mientras satisfacen las demandas de sus trabajadores. En la periferia, los salarios y estándares de vida son mucho menores. El actual *sistema de estratificación mundial* presenta un contraste sustancial entre capitalistas y trabajadores en las naciones núcleo y los trabajadores en la periferia.

COLONIALISMO

La teoría del sistema mundial subraya la existencia de una cultura global. Enfatiza los contactos, vínculos y diferenciales de poder históricos entre los locales y las fuerzas internacionales. Las principales fuerzas que influyeron la interacción cultural durante los pasados 500 años han sido la expansión comercial, el capitalismo industrial y el dominio de las naciones coloniales del núcleo (Wallerstein, 1982, 2004*b*; Wolf, 1982). Así como ocurrió con la formación de estados, la industrialización aceleró la participación local en redes más grandes. De acuerdo con Bodley (1985), la expansión perpetua es una característica distintiva de los sistemas económicos industriales. Bandas y tribus eran pequeños sistemas autosuficientes basados en la subsistencia. Las economías industriales, en contraste, son sistemas grandes enormemente especializados donde el motivo principal en los intercambios mercantiles es la ganancia (Bodley, 1985).

Durante el siglo XIX, los intereses empresariales europeos iniciaron una búsqueda concertada de mercados. Este proceso condujo al imperialismo europeo en África, Asia y Oceanía. El **imperialismo** se refiere a una política de expansión de dominio de un país o imperio sobre otras naciones y de tomar y retener colonias extranjeras. El imperialismo se remonta a estados tempranos, incluidos Egipto en el Viejo Mundo y los incas en el Nuevo. Alejandro Magno forjó un imperio helénico, y Julio César y sus sucesores expandieron el imperio romano. Ejemplos más recientes incluyen los imperios británico, francés y soviético (Scheinman, 1980).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la expansión imperialista europea fue auspiciada por el mejoramiento en el transporte, lo que facilitó la colonización de grandes áreas de tierras poco pobladas al interior de Norte y Sudamérica y de Australia. Las nuevas colonias compraban bienes de los centros industriales y embarcaban de regreso trigo, algodón, lana, carne de carnero y res así como pieles. La primera fase del colonialismo europeo fue la exploración y explotación de América y el Caribe después de Colón. Una segunda fase comenzó cuando las naciones europeas compitieron por colonias entre 1875 y 1914, lo que preparó el escenario para la Primera Guerra Mundial.

Colonialismo es el dominio político, social, económico y cultural de un territorio y sus habitantes ejercido por una potencia extranjera durante un tiempo prolongado (vea Bremen y Shimizu, eds., 1999; Cooper y Stoler, eds., 1997). Si el imperialismo es casi tan antiguo como el estado, el colonialismo puede rastrearse hasta los fenicios, quienes establecieron colonias a lo largo del Mediterráneo oriental hace 3 000 años. Los antiguos griegos y romanos fueron colonizadores ávidos, así como constructores de imperios.

colonialismo
Control extranjero a largo plazo de un territorio y sus habitantes.

La primera fase del colonialismo moderno comenzó con la "era de los descubrimientos" europeos, de América y de una ruta marítima al Lejano Oriente. Después de 1492, los españoles, conquistadores de los aztecas e incas, exploraron y colonizaron ampliamente el Nuevo Mundo: el Caribe, México, las porciones sureñas de lo que habría de convertirse en Estados Unidos, y Centro y Sudamérica. En Sudamérica, Portugal gobernó sobre Brasil. Las rebeliones y guerras dirigidas a la independencia terminaron la primera fase del colonialismo europeo hacia principios del siglo XIX. Brasil declaró su independencia de Portugal en 1822. Hacia 1825, la mayoría de las colonias de España eran políticamente independientes. España retuvo Cuba y Filipinas hasta 1898, pero se retiró del campo colonial. Durante la primera fase del colonialismo, España y Portugal, junto con Gran Bretaña y Francia, fueron las principales naciones colonizadoras. Las últimas dos (Gran Bretaña y Francia), dominaron la segunda fase.

Colonialismo británico

Con su cúspide alrededor de 1914, el imperio británico abarcó una quinta parte de la superficie terrestre y gobernó una cuarta parte de su población (vea la figura 14.2). Como muchas otras naciones europeas, Gran Bretaña tuvo dos etapas de colonialismo. La primera comenzó con los viajes isabelinos del siglo XVI. Durante el siglo XVII, Gran Bretaña adquirió la mayor parte de la costa este de Norteamérica, la cuenca del río San Lorenzo de Canadá, islas en el Caribe, estaciones de esclavos en África e intereses en India.

imperialismo
Política dirigida a apoderarse y gobernar territorios y pueblos extranjeros.

Los británicos compartieron la exploración del Nuevo Mundo con españoles, portugueses, franceses y holandeses. En general, los británicos dejaron México, junto con Centro y Sudamérica,

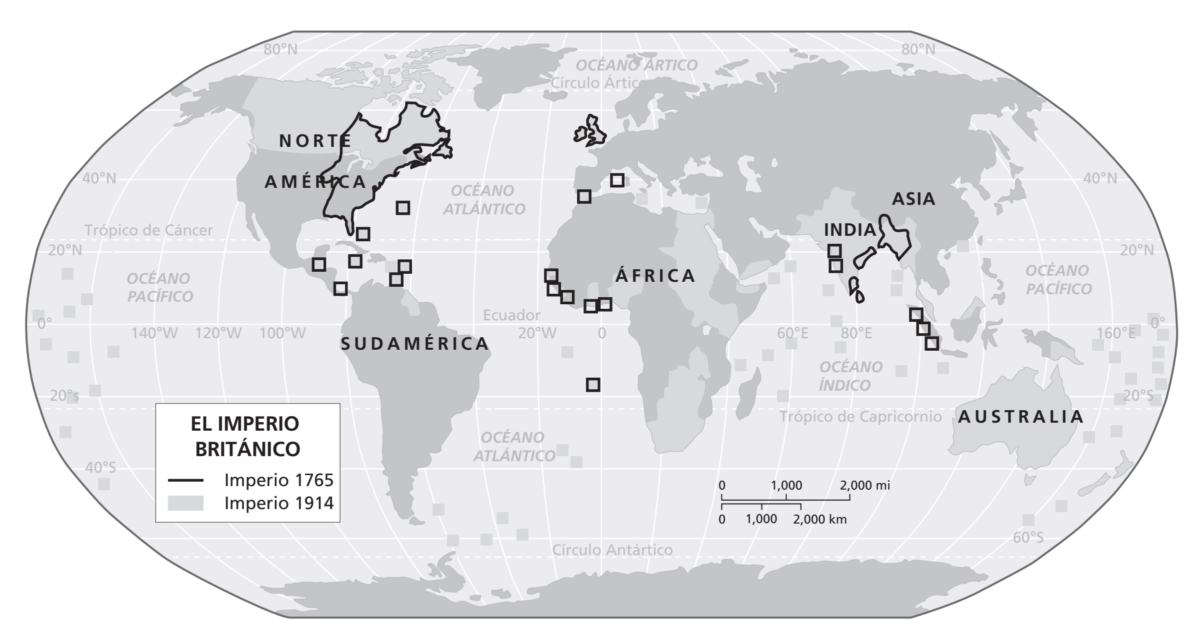


FIGURA 14.2 Mapa del imperio británico en 1765 y 1914.

FUENTE: Tomado de *Academic American Encyclopedia*, vol. 3, página 496. Edición de 1998. Copyright © 1998 por Grolier Incorporated. Reimpreso con permiso.

a españoles y portugueses. El final de la guerra de los Siete Años en 1763 forzó una retirada francesa de la mayor parte de Canadá y de India, donde anteriormente Francia compitió con Gran Bretaña (Cody, 1998; Farr, 1980).

La guerra de independencia de Estados Unidos terminó la primera etapa del colonialismo británico. Un segundo imperio colonial, donde "el Sol nunca se ponía", surgió de las cenizas del primero.

El 1 de enero de 1900, un oficial británico en India recibe pedicura de un sirviente. ¿Qué le dice esta fotografía acerca del colonialismo? ¿Quién da pedicura en su sociedad?

A partir de 1778, pero intensificándose después de 1815, los británicos se asentaron en Australia. Adquirieron la Sudáfrica holandesa hacia 1815. El establecimiento de Singapur en 1819 proporcionó una base para una red de comercio británico que se extendió a gran parte del sur de Asia y a lo largo de la costa de China. En esa época, los imperios de los rivales británicos tradicionales, particularmente España, estaban severamente reducidos en su ámbito. La posición de Gran Bretaña como potencia imperial y la nación industrial líder del mundo no tenía rivales (Cody, 1998; Farr, 1980).

Durante la era victoriana (1837-1901), mientras continuaba la adquisición británica de territorio y mayores concesiones comerciales, el primer ministro Benjamín Disraeli implementó una política extranjera justificada por una visión del imperialismo como aceptación de "el deber del hombre blanco", una frase acuñada por el poeta Rudyard Kipling. Los habitantes en el imperio se veían incapaces de gobernarse a sí mismos, de modo que la tutela británica era necesaria para civilizarlos y cristianizarlos. Esta doctrina paternalista y racista sirvió para legitimar la adquisición y el control británicos de partes de África central y Asia (Cody, 1998).

Después de la Segunda Guerra Mundial, el imperio británico comenzó a desmoronarse, tras movimientos nacionales independentistas. La India se independizó en 1947, e Irlanda lo hizo en 1949. La descolonización de África y Asia se aceleró hacia finales de los años cincuenta. En la actualidad, los lazos que perviven entre Gran Bretaña y sus ex colonias son principalmente de carácter lingüístico o cultural, mas no políticos (Cody, 1998).



FIGURA 14.3 Mapa del imperio francés en su apogeo, alrededor de 1914.

FUENTE: Tomado de *Academic American Encyclopedia*, vol. 8, página 309. Edición de 1998. Copyright © 1998 por Grolier Incorporated. Reimpreso con permiso.

Colonialismo francés

El colonialismo francés también tuvo dos fases. La primera comenzó con las exploraciones de principios de 1600. Antes de la revolución francesa en 1789, misioneros, exploradores y comerciantes establecieron nichos para Francia en Canadá, el territorio de Louisiana, numerosas islas caribeñas y partes de India, que perdieron junto con Canadá ante Gran Bretaña en 1763 (Harvey, 1980).

Los cimientos del segundo imperio francés se establecieron entre 1830 y 1870. En Gran Bretaña, el puro impulso por la ganancia condujo a la expansión, pero el colonialismo francés fue estimulado más por el estado, la iglesia y las fuerzas armadas, y no sólo por intereses comerciales. Francia adquirió Argelia y parte de lo que eventualmente se convertiría en Indochina (Camboya, Laos y Vietnam). Hacia 1914, el imperio francés abarcaba más de 10 millones de kilómetros cuadrados e incluía alrededor de 60 millones de personas (vea la figura 14.3). Hacia 1893, el gobierno francés estaba plenamente establecido en Indochina. Túnez y Marruecos se convirtieron en protectorados franceses en 1883 y 1912, respectivamente (Harvey, 1980).

Sin duda, Francia, como la Gran Bretaña, mantenía intereses comerciales sustanciales en sus colonias, pero también buscaba, de nuevo como los británicos, gloria y prestigio internacionales. Los franceses promulgaron una *mission civilisatrice*, su equivalente de "el deber del hombre blanco" británico. La meta era imponer la cultura francesa, el idioma y la religión, el catolicismo romano, en todas sus colonias (Harvey, 1980).

Los franceses emplearon dos formas de gobierno colonial: el *gobierno indirecto*, a través de líderes nativos y estructuras políticas establecidas, en áreas con largas historias de organización estatal, como Marruecos y Túnez; y el *gobierno directo* mediante oficiales franceses en muchas áreas de África, donde impusieron nuevas estructuras gubernamentales para controlar diversas sociedades, muchas de ellas anteriormente sin estado. Después de la Segunda Guerra Mundial, como el imperio británico, el francés comenzó a desintegrarse. Francia mantuvo guerras sostenidas, y a final de cuentas inútiles, para mantener su imperio intacto en Indochina y Argelia (Harvey, 1980).

Colonialismo e identidad

Muchas etiquetas geopolíticas en las noticias de hoy no tenían significado equivalente antes del colonialismo. Países enteros, junto con grupos sociales y divisiones dentro de ellos, fueron invenciones coloniales. En África occidental, por ejemplo, por lógica geográfica, muchos países adyacentes podían ser uno (Togo, Ghana, Costa de Marfil, Guinea, Guinea-Bissau, Sierra Leona, Liberia). En vez de ello, están separados por contrastes lingüísticos, políticos y económicos que se promovieron bajo el colonialismo (figura 14.4).

Cientos de grupos étnicos y "tribus" son construcciones coloniales (vea Ranger, 1996). A los sukuma de Tanzania, por ejemplo, la administra-



FIGURA 14.4 Pequeñas naciones de África occidental creadas por el colonialismo.

ción colonial los registró primero como una sola tribu. Luego los misioneros estandarizaron una serie de dialectos en una sola lengua sukuma en la que traducían la Biblia y otros textos religiosos. Desde entonces, con dichos textos se enseña en escuelas de misioneros y a extranjeros europeos y otros hablantes no sukuma. Con el tiempo, esto estandarizó la lengua y la etnicidad sukuma (Finnstrom, 1997).

postcolonial
Relaciones entre las naciones europeas y las áreas que colonizaron y alguna vez gobernaron.

En Ruanda y Burundi, como en la mayor parte de África del este, los granjeros y pastores viven en las mismas áreas y hablan el mismo idioma. Históricamente han compartido el mismo mundo social, aunque su organización social es "extremadamente jerárquica", casi "parecida a castas" (Malkki, 1995, p. 24). Ha existido una tendencia para ver a los tutsis pastores como superiores a los agricultores hutus. Los tutsis se han presentado como nobles, los hutus como plebeyos. Sin embargo, cuando distribuyeron tarjetas de identidad en Ruanda, los colonizadores belgas simplemente identificaron a todas las personas con más de 10 cabezas de ganado como tutsi. Los propietarios de menos ganado se registraron como hutus (Bjuremalm, 1997). Años después, estos registros coloniales arbitrarios se usaron de manera sistemática como identificación "étnica" durante los asesinatos masivos (genocidio) que tuvieron lugar en Ruanda en 1994 (como de manera vívida lo presenta la película *Hotel Ruanda*).

Estudios postcoloniales

En la antropología, en historia y en literatura, el campo de los estudios postcoloniales ha conseguido prominencia desde la década de 1970 (vea Aschcroft, Griffiths y Tiffin, 1989; Cooper y Stoler, eds., 1997). El término **postcolonial** refiere al estudio de las interacciones entre las naciones europeas y las sociedades que colonizaron (principalmente después de 1800). En 1914, los imperios europeos, que se desmoronaron después de la Segunda Guerra Mundial, gobernaban más del 85% del mundo (Petraglia-Bahri, 1996). El término *postcolonial* también se usa para describir la segunda mitad del siglo xx en general, el periodo que sucedió al colonialismo. Incluso de manera más general, "postcolonial" puede usarse para denotar una posición contra el imperialismo y el eurocentrismo (Petraglia-Bahri, 1996).

Las ex colonias (*postcolonias*) pueden dividirse en colonizadas, no colonizadas y mixtas (Petraglia-Bahri, 1996). Los países colonizados, con gran número de pobladores europeos y pobla-

ciones nativas más dispersas, incluyen Australia y Canadá. Los ejemplos de países no colonizados incluyen India, Pakistán, Bangladesh, Sri Lanka, Malasia, Indonesia, Nigeria, Senegal, Madagascar y Jamaica. Todos ellos tenían poblaciones nativas numerosas y relativamente pocos colonizadores europeos. Los países mixtos incluyen Sudáfrica, Zimbabwe, Kenia y Argelia. Éstos tenían asentamientos europeos importantes a pesar de contar con poblaciones nativas considerables.

Dadas las experiencias variadas de tales países, "postcolonial" suele ser un término amplio. A Estados Unidos, por ejemplo, lo colonizaron europeos y peleó una guerra por su independencia con Gran Bretaña. ¿Estados Unidos es una postcolonia? Por lo general no se percibe como tal, dada su actual posición en el poder mundial, el trato a los nativos americanos (en ocasiones llamado colonización interna) y su anexión de otras partes del mundo (Petraglia-Bahri, 1996). La investigación sobre los estudios postcoloniales es creciente, y permite la investigación de un amplio espectro de las relaciones de poder en diversos contextos. Los temas generales en el campo incluyen la formación de un imperio, el impacto de la colonización y el estado de la postcolonia en la actualidad (Petraglia-Bahri, 1996).



Trabajadoras negras lavan el cabello de clientas blancas en un salón de belleza en el exclusivo centro comercial Hyde Park de Johannesburgo (Sudáfrica). ¿Qué historia le cuenta esta fotografía?

DESARROLLO

Durante la revolución industrial, una fuerte corriente de pensamiento vio la industrialización como un proceso benéfico de desarrollo orgánico y progreso. Muchos economistas todavía suponen que la industrialización aumenta la producción y el ingreso. Buscan crear en países del Tercer Mundo ("en desarrollo") un proceso como el que ocurrió espontáneamente en el siglo XVIII en Gran Bretaña.

Ya se vio que Gran Bretaña usó la noción de un deber del hombre blanco para justificar su expansión imperialista y que Francia afirmó estar involucrada en una *mission civilisatrice* (misión civilizadora) en sus colonias. Estas dos ideas ilustran una **filosofía de intervención**, una justificación ideológica para que los extranjeros guíen a los nativos en direcciones específicas. Los planes de desarrollo económico también se sustentan en filosofías de intervención. John Bodley (1988) argumenta que la creencia básica detrás de las intervenciones (ya sean de colonizadores, misioneros, gobiernos o planificadores del desarrollo) ha sido la misma durante más de 100 años. Esta creencia es que la industrialización, la modernización, la occidentalización y el individualismo son avances evolutivos deseables y que los esquemas de desarrollo que los promueven traerán beneficios a largo plazo a los habitantes locales. En una forma más extrema, la filosofía de intervención puede enfrentar la supuesta sabiduría de iluminación colonial u otros planificadores del primer mundo contra el pretendido conservadurismo, ignorancia u "obsolescencia" de los pobladores locales "inferiores".

filosofía de intervención
Justificación ideológica para que los extranjeros guíen o gobiernen a los pobladores nativos.

Neoliberalismo

Una influyente filosofía de intervención actual es el neoliberalismo. Este término abarca un conjunto de postulados que se han difundido ampliamente durante los últimos 25 a 30 años. Las políticas neoliberales son implementadas en las naciones en desarrollo, incluidas las sociedades postcoloniales (por ejemplo, las de la ex Unión Soviética). El **neoliberalismo** es la forma actual del liberalismo económico clásico que planteó el

neoliberalismo
Los gobiernos no deben regular la empresa privada; deben gobernar las fuerzas del libre mercado.



El rostro del economista escocés Adam Smith aparece acertadamente en este billete inglés de 20 libras. En su afamado manifiesto capitalista, *La riqueza de las naciones*, publicado en 1776, Smith abogaba por la "libre" empresa y competencia, con la meta de generar ganancias.

famoso manifiesto capitalista de Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, publicado en 1776, poco después de la revolución industrial. Smith abogaba por la economía del *laissez-faire* (dejar hacer) como la base del capitalismo: el gobierno debe permanecer fuera de los asuntos económicos de su nación. El libre comercio, pensaba Smith, era la mejor forma de desarrollar la economía de una nación. No debe haber restricciones en la manufactura, ni barreras comerciales o arancelarias. Tal filosofía se llama "liberalismo", porque se dirige a liberar la economía de los controles del gobierno. El liberalismo económico alentó la "libre" empresa y competencia, con la meta de generar ganancias. (Note la diferencia entre este significado de *liberal* y el que se ha popularizado en los programas de radio estadounidenses, donde "liberal" se usa, por lo general, como término despreciativo, opuesto a "conservador". Irónicamente, el liberalismo de Adam Smith es el "conservadurismo" capitalista de hoy.)



Globalización

Este video muestra los paralelismos entre 1890 y la actualidad, al mencionar los avances en tecnología que tuvieron lugar a través de los descubrimientos y esfuerzos de Bell, Edison, Carnegie y Morgan. Hace un siglo, las políticas económicas del *laissez-faire* permitieron a los barones de la industria aumentar las ganancias y la riqueza. Estados Unidos se movió de la semiperiferia al núcleo. El video menciona los lugares de explotación laboral, el trabajo de menores y los bajos salarios como el lado negativo del capitalismo. En la actualidad, las corporaciones trasnacionales operan cada vez más de manera internacional, más allá de las fronteras de las leyes nacionales uniformes. Esto crea novedosas oportunidades empresariales pero también nuevos retos legales, éticos y morales. ¿Cuál es la base tecnológica de la villa global descrita en el video? Éste sugiere que, dado que el mundo está tan firmemente integrado, los eventos en Asia pueden producir efectos inmediatos en cascada en Occidente. ¿Puede pensar en algunos ejemplos?

comunismo
La comunidad posee la propiedad; las personas trabajan para el bien común.

Comunismo
Movimiento político dirigido a sustituir el capitalismo con el comunismo al estilo soviético.

El liberalismo económico prevaleció en Estados Unidos hasta el Nuevo Trato del presidente Franklin Roosevelt durante 1930. La gran depresión produjo una vuelta a la economía keynesiana, que desafió al liberalismo. John Maynard Keynes (1927, 1936) insistió en que el empleo era necesario para que creciera el capitalismo, que los gobiernos y los bancos centrales debían intervenir para aumentar el empleo y que el gobierno debía promover el bien común.

Especialmente desde la caída del comunismo (1989-1991), ha habido un reavivamiento del liberalismo económico, ahora conocido como neoliberalismo, que se ha expandido en todo el globo. Alrededor del mundo, las políticas neoliberales las han impuesto instituciones financieras poderosas, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (vea Edelman y Haugerud, 2004). El neoliberalismo conlleva comercio e inversión internacionales abiertos (libres de aranceles y barreras). Las ganancias se consiguen mediante la reducción de costos, ya sea a través de mejorar la productividad, el cese de trabajadores o la búsqueda de empleados que acepten salarios más bajos. A cambio de préstamos, a los gobiernos de las naciones ex socialistas y en desarrollo se les requiere aceptar la premisa neoliberal de que la desregulación conduce al crecimiento económico, que eventualmente beneficiará a todos a través de un proceso llamado "de filtración". Acompañando a la creencia en los mercados libres y la idea de recortar costos, hay una tendencia para imponer medidas de austeridad que cortan los gastos del gobierno. Esto trae como consecuencia la reducción del gasto público en educación, atención a la salud y otros servicios sociales (Martínez y García, 2000).

EL SEGUNDO MUNDO

Las etiquetas de "primer", "segundo" y "tercer mundos" representan una forma común, aunque etnocéntrica, de categorizar a las naciones. El *primer mundo* se refiere al "Occidente democrático", tradicionalmente concebido en oposición a un "segundo mundo" gobernado por el "comunismo". El *segundo mundo* se refiere a la ex Unión Soviética y a los países socialistas y ex socialistas de Europa del este y Asia. Continuando con esta clasificación, los "países menos desarrollados" o "naciones en desarrollo" constituyen el *tercer mundo*.

Comunismo

Los dos significados de comunismo dependen de cómo se escribe, ya sea con minúscula o mayúscula. El **comunismo**, con minúscula, describe un sistema social en el que la propiedad es posesión de la comunidad y en el que las personas trabajan para el bien común. El **Comunismo**, con mayúscula, fue el movimiento político y la doctrina que buscaba derrocar al capitalismo y establecer una forma de comunismo como la que prevaleció en la Unión Soviética (URSS) de 1917 a 1991. El apogeo del Comunismo cubrió un periodo de 40 años, de 1949 a 1989, cuando existieron más regímenes comunistas que nunca antes o después. En la actualidad, sólo existen cinco países comu-

nistas: China, Cuba, Laos, Corea del Norte y Vietnam, en comparación con los 23 que había en 1985.

El comunismo, que se originó con la revolución bolchevique de Rusia en 1917, y tomó su inspiración de Karl Marx y Friedrich Engels, no fue uniforme a través del tiempo o entre los países. Todos los sistemas comunistas fueron *autoritarios* (promovían la obediencia a la autoridad en lugar de la libertad individual). Muchos fueron *totalitarios* (prohibían los partidos rivales y demandaban total sumisión del individuo al estado). Numerosas características distinguen a las sociedades comunistas de otros regímenes autoritarios (por ejemplo, España bajo Franco) y del socialismo de tipo socialdemocráta. Primero, el Partido Comunista monopolizó el poder en todo estado comunista. Segundo, las relaciones dentro del partido estaban notablemente centralizadas y estrictamente disciplinadas. Tercero, en las naciones comunistas había propiedad estatal, en lugar de propiedad privada, de los medios de producción. Finalmente, todos los regímenes comunistas, con la meta de hacer avanzar al Comunismo, cultivaron un sentido de pertenencia a un movimiento internacional (Brown, 2001).

Los científicos sociales tienden a referirse a tales sociedades como socialistas en lugar de comunistas. La investigación actual de los antropólogos florece en las sociedades *poscoloniales*, aquellas que alguna vez enfatizaron la redistribución burocrática de la riqueza de acuerdo con un plan central (Verdery, 2001). En el periodo possocialista, los estados que alguna vez tuvieron economías planificadas siguen los planes neoliberales, al vender los recursos propiedad del estado y favorecer la privatización. Dichas sociedades en transición experimentan democratización y comercialización. Algunas de ellas se han movido hacia democracias liberales formales, con partidos políticos, elecciones y un equilibrio de poderes (Grekova, 2001).





Antes y después del comunismo. Arriba: en el Día de Mayo (1 de mayo de 1975), grandes fotografías de los miembros del Politburó (líderes del Partido Comunista) adornan los edificios de Moscú. Abajo: el 31 de enero de 2006, en una tienda de electrónicos de Moscú, un cliente potencial contempla un mostrador lleno de televisores, que transmiten en vivo la conferencia de prensa anual del primer ministro ruso, Vladimir Putin.

Transiciones postsocialistas

Los economistas neoliberales supusieron que el desmantelamiento de la economía planificada de la Unión Soviética aumentaría el producto interno bruto (PIB) y los estándares de vida. La meta era mejorar la producción al sustituir un sistema de mercado descentralizado y ofrecer incentivos mediante la privatización. En octubre de 1991, Boris Yeltsin, electo presidente de Rusia en junio de ese año, anunció un programa de reforma radical orientada al mercado, en búsqueda de una transición al capitalismo. El programa de Yeltsin de "terapia de choque" recortó subsidios a la agricultura y a las industrias y terminó con el control de precios. Desde entonces, la Rusia postsocialista ha enfrentado muchos problemas. Las ganancias anticipadas en productividad no se materializaron. Después de la caída de la Unión Soviética, el PIB de Rusia cayó a la mitad. Aumentó la pobreza, con un cuarto de la población hundida debajo de la línea de pobreza. La esperanza de vida y la tasa de natalidad declinaron. Otro problema que surgió con la transición postsocialista fue la corrupción. Desde 1996, el Banco Mundial y otras organizaciones internacionales lanzaron programas anticorrupción a nivel mundial. La *corrupción* se define como el abuso del cargo público para la ganancia privada.

El enfoque sobre la corrupción del Banco Mundial supone una distinción clara y precisa entre el estado (el dominio público u oficial) y la esfera privada, y que los dos deben mantenerse separados. La idea de que la esfera pública puede deslindarse limpiamente de la esfera privada es etnocéntrica. De acuerdo con Janine Wedel (2002), los estados postsocialistas ofrecen ricos contextos donde explorar la variabilidad en las relaciones entre los dominios público y privado. Alexei Yurchak (2002, 2005) describe dos esferas que operan en Rusia hoy en día; dichas esferas no engranan limpiamente con la suposición de la división entre lo público y lo privado. Él las llama esfera oficial-pública y esfera personal-pública, con referencia a los dominios que coexisten y en ocasiones se traslapan. Los funcionarios del estado pueden respetar la ley (oficial-público), mientras también trabajan con grupos informales o incluso criminales (personal-público). Los oficiales cambian de comportamiento oficial-público a personal-público todo el tiempo, con la finalidad de lograr tareas específicas.

En un caso ilustrativo de Polonia, un hombre que vendía un departamento que heredó tenía que pagar una enorme suma por impuestos. Visitó la oficina fiscal estatal, donde una burócrata le informó en cuánto lo había valuado (oficial-público). Ella también le dijo cómo evitar pagar (personal-público). El vendedor siguió su consejo y se ahorró mucho dinero. El hombre no conocía personalmente a la burócrata. Ella no esperaba algo a cambio, y él no ofreció nada. Ella dijo que rutinariamente ofrecía tal ayuda.

En las sociedades postsocialistas, no necesariamente se corresponden lo que es legal (oficial-público) con lo que se considera moralmente correcto. La burócrata descrita antes parecía todavía operar bajo la antigua noción comunista de que la propiedad estatal (impuestos en este caso) pertenece tanto a todos como a nadie. Para mayor ilustración de tal visión de la propiedad estatal, imagine dos personas que trabajan en la misma empresa constructora propiedad del estado. Llevar a casa para uso privado materiales que pertenecen a la empresa (esto es, a todos y a nadie) es moralmente aceptable. Nadie lo culpará por ello porque "todos lo hacen". Sin embargo, si un compañero trabajador llega y toma materiales que alguien más tiene planeado llevar a casa, eso sería robo y moralmente incorrecto (Wedel, 2002). Al evaluar los cargos de corrupción, los antropólogos señalan que las nociones de propiedad y las esferas de acción oficial en las sociedades postsocialistas se encuentran en transición.

EL SISTEMA MUNDIAL HOY

En la actualidad continúa el proceso de industrialización, aunque algunas naciones cambiaron sus posiciones dentro del sistema mundial. La recapitulación 14.1 resume dichos cambios. Hacia 1900, Estados Unidos se convirtió en nación núcleo dentro del sistema mundial y superó a Gran Bretaña en producción de hierro, carbón y algodón. En pocas décadas (1868-1900), Japón cambió de una economía artesanal medieval a una industrial, y se unió a la semiperiferia hacia 1900 y se movió al núcleo entre 1945 y 1970. La figura 14.5 es un mapa que muestra el sistema mundial moderno.

La industrialización en el siglo xx agregó cientos de nuevas industrias y millones de nuevos empleos. La producción aumentó, con frecuencia más allá de la demanda inmediata, y provocó estrategias, como la publicidad, para vender todo lo que la industria podía producir. La producción en masa dio origen a una cultura de consumo, que valoraba el poder adquisitivo y el consumo conspicuo (Veblen, 1934). La industrialización conllevó el cambio de la dependencia de los recursos renovables al uso de combustibles fósiles. La energía de los combustibles fósiles, almacenada a lo largo de millones de años, se agota rápidamente para apoyar un nivel de consumo antes desconocido y tal vez insostenible (Bodley, 1985).

La tabla 14.1 compara el consumo de energía en varios tipos de culturas. Los estadounidenses

RECAPITULACIÓN 14.1 Ascenso y declive de las naciones dentro del sistema mundial

PERIFERIA A SEMIPERIFERIA	SEMIPERIFERIA A NÚCLEO	NÚCLEO A SEMIPERIFERIA
Estados Unidos (1800-1860)	Estados Unidos (1860-1900)	España (1620-1700)
Japón (1868-1900)	Japón (1945-1970)	
Taiwán (1949-1980)	Alemania (1870-1900)	
Corea del Sur (1953-1980)		

FUENTE: Thomas R. Shannon, *An Introduction to the World-System Perspective*, 2a ed., página 147. Copyright © 1989, 1996 por Westview Press, Inc. Reimpreso con permiso de Westview Press, miembro de Perseus Books Group.

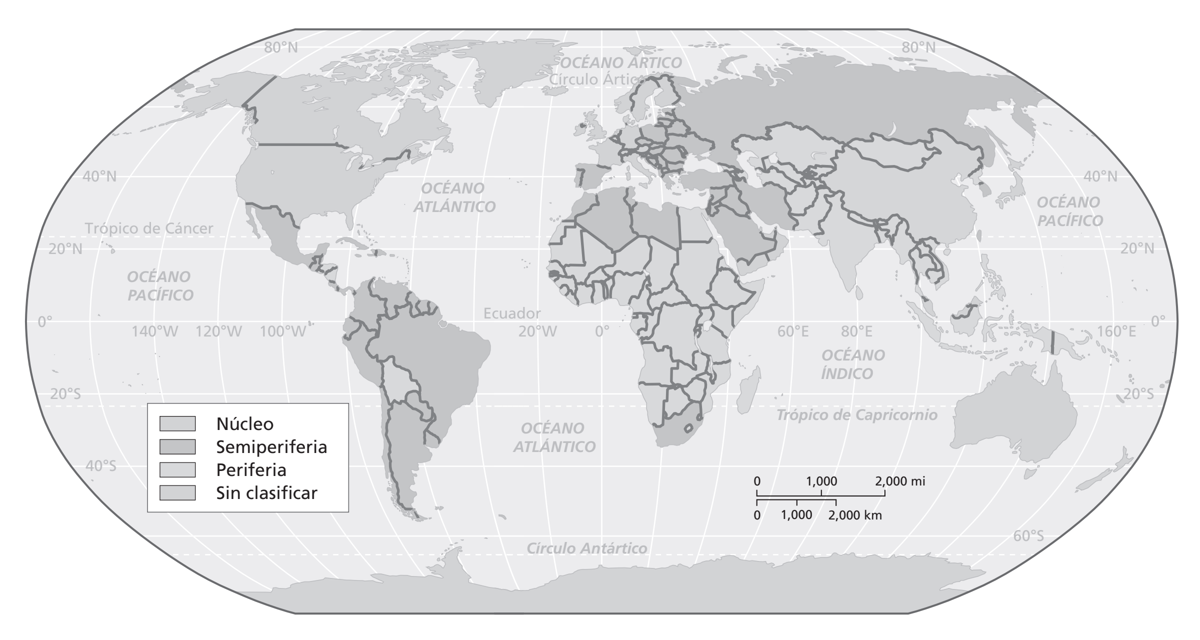


FIGURA 14.5 El sistema mundial en 2000.

son los mayores consumidores del mundo de recursos no renovables. En términos de consumo de energía, el estadounidense promedio resulta aproximadamente 35 veces más costoso que el forrajero o el tribal promedio. Desde 1900, Estados Unidos ha triplicado el uso de energía per cápita. También aumentó 30 veces más su consumo de energía total.

La tabla 14.2 compara el consumo de energía, per cápita y total, en Estados Unidos y otros países seleccionados. Estados Unidos concentra 21.8% del consumo de energía anual mundial, comparado con el 14.5% de China, pero el estadounidense promedio consume 6.6 veces la energía que usa el chino promedio, y 23 veces la del habitante promedio en India.

TABLA 14.1 Consumo de energía en varios contextos

TIPO DE SOCIEDAD	KILOCALORÍAS DIARIAS POR PERSONA
Bandas y tribus	4 000-12 000
Estados preindustriales	26 000 (máximo)
Estados industriales antiguos	70 000
Estadounidenses en 1970	230 000
Estadounidenses en 1990	275 000

FUENTE: John H. Bodley, *Anthropology and Contemporary Human Problems* (Mountain View, CA: Mayfield Publishing, 1985). Reimpreso con permiso del autor.

Degradación industrial

La industrialización y el trabajo fabril caracterizan ahora a muchas sociedades en Latinoamérica, África, el Pacífico y Asia. Un efecto de la expansión de la industrialización ha sido la destrucción de economías, ecologías y poblaciones indígenas, como se ve en "Valorar el quehacer antropológico" de este capítulo. Hace dos siglos, conforme se desarrollaba la industrialización, 50 millones de personas todavía vivían en bandas, tribus y cacicazgos políticamente independientes. Al ocupar grandes áreas, tales sociedades no estatales, aunque no totalmente aisladas, sólo eran marginalmente afectadas por los estados nación y la economía capitalista mundial. En 1800, bandas, tribus y cacicazgos controlaban la mitad del globo y el 20% de su población (Bodley, ed., 1988). La industrialización inclinó la balanza a favor de los estados.

Dado que los estados industriales han conquistado, anexado y "desarrollado" territorios no estatizados, ha habido genocidio a gran escala. El *genocidio* se refiere a una política deliberada de exterminar un grupo mediante guerras o asesinatos. Los ejemplos incluyen el Holocausto, Ruanda en 1994 y Bosnia a principio de los años de 1990. Bodley (1988) calcula que un promedio de 250 000 indígenas perecieron anualmente entre 1800 y 1950. Además de las guerras, las causas incluyeron enfermedades nuevas (frente a las que los nativos carecían de resistencia), esclavitud, expropiación de tierras y otras formas de desposesión y empobrecimiento.

Muchos grupos nativos se incorporaron dentro de los estados nación, donde se convirtieron en minorías étnicas. Algunos de esos grupos pudieron recuperar su población. Muchos pueblos indígenas sobreviven y mantienen su identidad





valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

¿La minería es sustentable?

¿Cómo pueden los antropólogos ayudar a las personas que estudian? La expansión de la industrialización, ilustrada por la minería que se describe aquí, contribuyó a la destrucción de economías, ecologías y poblaciones indígenas. En la actualidad, conglomerados multinacionales, junto con naciones como Papúa Nueva Guinea, repiten a un ritmo acelerado, el proceso de agotamiento de recursos que comenzó en Europa y Estados Unidos durante la revolución industrial. Sin embargo, afortunadamente, el mundo actual cuenta con algunos vigilantes ambientales, incluidos los antropólogos, que no existían durante los primeros siglos de la revolución industrial. Aquí se describe un rompecabezas que enfrenta una gran universidad. ¿Una firma cuyas operaciones destruyeron los paisajes y hábitats indígenas es un consultor adecuado para un instituto dedicado a la sustentabilidad ecológica?

En la década de 1990, la gigante compañía minera ahora conocida como BHP Billiton atrajo la condena del mundo por el daño ambiental de su mina de cobre y oro en Papúa Nueva Guinea. Sus prácticas de minería destruyeron la forma de vida de miles de familias de agricultores y pescadores que vivían a lo largo y subsistían de los ríos que contaminó la mina. Gracias a un litigio sin antecedentes, la comunidad demandó a la compañía y ésta llegó a un acuerdo para compensarlos.

En la actualidad, muchos activistas y académicos que trabajan a favor de los indígenas alrededor del mundo, dicen que la compañía sigue evadiendo su responsabilidad por los problemas que sus minas crean a las comunidades en zonas no desarrolladas del mundo.

Sin embargo, en la Universidad de Michigan en Ann Arbor, BHP Billiton goza de una reputación más elevada: es uno de los 14 miembros corporativos de un consejo consultivo externo para el nuevo Instituto de Sustentabilidad Ambiental Graham de esa universidad.

Los críticos dentro y fuera de ella afirman que la decisión de Michigan de reclutar a BHP Billiton como consejero para un instituto dedicado a la sustentabilidad da una imagen negativa de la universidad y permite a la compañía presumir de un estatus de responsabilidad ambiental y social que no merece.

El director del instituto dice que está satisfecho porque la compañía es seria en su compromiso de operar en una forma más sustentable.

Los argumentos hacen eco a las discusiones acerca de la "cobertura verde" corporativa que surgieron en la Universidad de Stanford y la Universidad de California en Berkeley acerca de las subvenciones importantes para la investigación erogadas por ExxonMobil y BP, respectivamente. Más recientemente, en el Instituto Smithsoniano, el debate surgió entre sus administradores: aceptar o no un donativo del American Petroleum Institute para una exhibición sobre los océanos en el museo; dicho sea de paso, el donativo se retiró en noviembre.

Para uno de los críticos de BHP Billiton en Michigan, el conflicto es personal. Stuart Kirsch, profesor asociado de antropología, ha pasado gran parte de su carrera académica documentando el daño de la mina Ok Tedi de BHP Billiton en Papúa Nueva Guinea.

Kirsch, quien primero visitó algunas de las comunidades afectadas como joven etnógrafo en 1987, se involucró en el litigio contra la compañía y ayudó a los pobladores a participar en la resolución legal en 1996. "Pospuse mi carrera mientras me convertía en activista", dice.

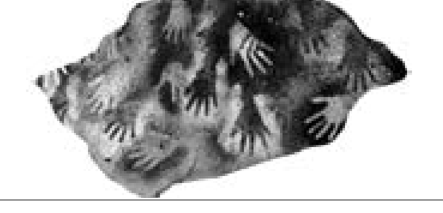
Posteriormente publicó varios artículos relacionados con su trabajo con los yonggom mientras peleaban por el reconocimiento y la compensación de los operadores de la mina, estudios que le ayudaron a ganar un nombramiento vitalicio en la universidad este año, y sigue involucrado con la red de activistas y académicos que examinan la minería y su impacto en las comunidades subdesarrolladas alrededor el mundo.

Las prácticas de la compañía contaminaron los ríos Ok Tedi y Fly e hicieron que miles de personas dejaran sus hogares porque las inundaciones inducidas por la mina hicieron imposible el cultivo de alimentos para su subsistencia, dice Kirsch.

BHP Billiton, con sede en Australia, reconoció más tarde que la mina "no era compatible con nuestros valores ambientales" y la vendió a una compañía independiente que paga todas sus regalías mineras al gobierno de Papúa Nueva Guinea.

Pero Kirsch dice que, al hacerlo, la compañía evadió la responsabilidad de reparar el daño que causó. BHP Billiton declara que ha-





bría preferido cerrar la mina, pero el gobierno de Papúa Nueva Guinea necesitaba tales ingresos y presionó para mantenerla abierta. El arreglo liberó a BHP Billiton de cualquier reclamo a futuro por el daño ambiental.

"No limpiaron; no tomaron la responsabilidad del daño que hicieron", dice Kirsch acerca de la compañía. Con ese historial, "¿se supone brinda apoyo educativo a la Universidad de Michigan?"

Illtud Harri, vocero de BHP Billiton, dice que la compañía lamenta su pasado con Ok Tedi, pero considera que su retiro de la mina "es una salida responsable" que deja en su lugar un sistema que apoya programas educativos, agrícolas y sociales para la gente de la comunidad.

Apunta que la compañía también está a favor de normas más éticas en sus proyectos. La compañía minera se instala sólo cuando puede cumplir por completo con las leyes ambientales del país anfitrión. En lugares donde los requisitos regulatorios se ubican por debajo de los de la compañía, "siempre nos guiaremos por nuestros estándares superiores", dice.

Talbot, director interino del instituto de sustentabilidad con dos años de antigüedad, declara: "intencionalmente seleccionamos un grupo de organizaciones de distintos sectores" para el consejo consultivo de una lista de aproximadamente 140 nominaciones… y varias compañías que "no hacían esfuerzos serios" por la sustentabilidad fueron rechazadas…

BHP Billiton, una compañía formada a partir de la fusión en 2001 de la empresa minera australiana Broken Hill Proprietary Company con Billiton, con sede en Londres, ahora es la compañía minera más grande del mundo, con más de 100 operaciones en 25 países.



Esta fotografía de la mina de cobre Ok Tedi, tomada el 10 de febrero de 2002, muestra la devastación ecológica del paisaje natural.

Los estatutos de BHP Billiton incluyen una cláusula de que la compañía ostenta "un compromiso decisivo con la salud, la seguridad, la responsabilidad ambiental y el desarrollo sustentable". Pero sus críticos señalan que la compañía sigue teniendo un papel principal en proyectos de minería con historiales cuestionables acerca de derechos ambientales y humanos, aun cuando en muchos de esos casos no es directamente responsable.

Kirsch, quien ahora está ausente de Michigan porque escribe un libro, dice que planea presionar para realizar un foro abierto en la universidad, que incluya a científicos ambientales, indígenas afectados por la mina Ok Tedi y funcionarios de la compañía.

BHP Billiton tiene los recursos para presentarse a sí misma como "el héroe ecológico", pero, dice Kirsch, "es mucho más difícil que se escuche a la gente de los ríos Ok Tedi y Fly".

Un foro podría ayudar a corregir ese desequilibrio, apunta. "Que los estudiantes y el personal docente decidan si ésta es una compañía adecuada para aconsejar a la Universidad de Michigan", dice Kirsch. "Sería un proceso educativo para todos los involucrados."

FUENTE: Goldie Blumenstyk, "Mining Company Involved in Environmental Disaster Now Advises Sustainability Institute at U. of Michigan", *Chronicle of Higher Education*, vol. 54, Issue 15 (7 de diciembre de 2007), página A22. Copyright 2007, The Chronicle of Higher Education. Reimpreso con permiso.



Copsa Mica, Rumania, bien puede ser la ciudad más contaminada del mundo. Una fábrica arroja humo que deja su marca en los rostros, alimentos y pulmones de estos niños. ¿Cuál es el término para tal devastación ambiental?

TABLA 14.2 Consumo de energía en países seleccionados, 2005

	TOTAL	PER CÁPITA
Mundo	462.8*	72†
Estados Unidos	100.7	340
China	67.1	51
Rusia	30.3	212
India	16.2	15
Alemania	14.5	176
Canadá	14.3	436
Francia	11.4	182
Reino Unido	10.0	166

*462.8 trillones (462 800 000 000 000 000) Btu.

†70 millones Btu.

FUENTE: Con base en datos de *Statistical Abstract of the United States*, 2009 (Tabla 1355), p. 841.

pueblos indígenas
Habitantes originales de áreas particulares.

étnica a pesar de haber perdido sus culturas ancestrales en distintos grados (etnocidio parcial). Y muchos descendientes de tribus viven como pueblos colonizados, culturalmente distintos y autoconscientes, y muchos de ellos aspiran a la autonomía. Como habitantes originales de sus territorios, se les llama **pueblos indígenas** (vea Maybury-Lewis, 2002).

Alrededor del mundo muchas naciones contemporáneas repiten, a un ritmo acelerado, el proceso de agotamiento de recursos que comenzó en Europa y Estados Unidos durante la revolución industrial. Sin embargo, por fortuna, el mundo actual cuenta con algunos vigilantes ambientales que no existían durante los primeros siglos de la revolución industrial. Dada la cooperación y las sanciones nacionales e internacionales, el mundo moderno puede beneficiarse de las lecciones del pasado. La sección "Valorar el quehacer antropológico" del presente capítulo muestra cómo los antropólogos pueden ayudar a los habitantes locales a combatir la degradación ambiental, en este caso de la minería, que con frecuencia acompaña a la difusión de la industrialización. También se plantea la pregunta de si una corporación cuyas operaciones ponen en peligro a los pueblos indígenas es un consejero adecuado para un instituto dedicado a la sustentabilidad ecológica.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. Las sociedades locales participan cada vez más de sistemas más amplios: regionales, nacionales y globales. La economía capitalista mundial depende de la producción para vender, con la meta de maximizar las ganancias. La afirmación clave de la teoría del sistema mundial es que un sistema social identificable, con base en diferenciales de riqueza y poder, se extiende más allá de países individuales. Dicho sistema se forma mediante un conjunto de relaciones económicas y

políticas que caracterizaron a gran parte del mundo desde el siglo xvi. El capitalismo mundial tiene especialización política y económica en el núcleo, semiperiferia y periferia.

2. Los viajes de Colón abrieron el camino para un gran intercambio entre el Viejo y Nuevo Mundos. Las economías de plantación del siglo xvii en el Caribe y Brasil se basaron en el azúcar. En el siglo xviii, las economías de plantación basadas en algodón surgieron en el sureste de Estados Unidos.

3. La revolución industrial comenzó en Inglaterra alrededor de 1750. El comercio transoceánico proporcionó capital para la inversión industrial. La industrialización aceleró la separación de los trabajadores de los medios de producción. Marx describió una marcada división entre la burguesía y el proletariado. La conciencia de clase fue una característica clave de la visión de Marx de esta estratificación. Weber creyó que la solidaridad social basada en la etnia, la religión, la raza o la nacionalidad podía adquirir prioridad sobre la clase. La economía capitalista mundial actual mantiene el contraste entre los que poseen los medios de producción y quienes no, pero la división ahora sucede a nivel mundial. Existe un contraste sustancial no sólo entre los capitalistas, sino también entre los trabajadores de las naciones núcleo y los de la periferia.

4. El imperialismo es la política de extender el gobierno de una nación o imperio sobre otras naciones, y de tomar y poseer colonias extranjeras. El colonialismo consiste en el dominio de una potencia extranjera sobre un territorio y sus habitantes durante un tiempo prolongado. El colonialismo europeo presentó dos fases principales. La primera comenzó en 1492 y duró hasta 1825. Para Gran Bretaña esta fase terminó con la guerra de independencia estadounidense. Para Francia concluyó cuando Gran Bretaña ganó la guerra de los Siete años, con lo que forzó a los franceses a abandonar Canadá e India. Para España se dio por terminada con la independencia latinoamericana. La segunda fase del colonialismo europeo se extendió aproximadamente de 1850 a 1950. Los imperios británico y francés alcanzaron su apogeo alrededor de 1914, cuando los imperios europeos controlaron el 85% del mundo. Gran Bretaña y Francia poseían colonias en África, Asia, Oceanía y América.

5. Muchas etiquetas e identidades geopolíticas se crearon bajo el colonialismo que tenía poco o nada que hacer con las demarcaciones sociales existentes. Las nuevas divisiones étnicas o nacionales fueron invenciones coloniales, y a veces agravaron conflictos.

6. Como el colonialismo, el desarrollo económico reposa sobre una filosofía de intervención que ofrece una justificación para que los extranjeros guíen a los nativos hacia metas particulares. Por lo general, el desarrollo se justifica con la idea de que la industrialización y la modernización son avances evolutivos deseables. El neoliberalismo revive y extiende el liberalismo económico clásico: la idea de que los gobiernos no deben regular la empresa privada sino las fuerzas del libre mercado. Esta filosofía de intervención domina actualmente los acuerdos de ayuda con naciones postsocialistas y en desarrollo.

7. El comunismo, con minúscula, describe un sistema social donde la propiedad es posesión de la comunidad y en la que las personas trabajan para el bien común. El Comunismo, con mayúscula, indica un movimiento y doctrina políticos que buscan destronar al capitalismo y establecer una forma de comunismo tal como el que prevaleció en la Unión Soviética de 1917 a 1991. El apogeo del Comunismo ocurrió entre 1949 y 1989. La caída del Comunismo se puede situar hacia 1989-1990 en Europa del este y 1991 en la Unión Soviética. Los estados postsocialistas siguieron el plan neoliberal, a través de la privatización, la desregulación y la democratización.

8. Hacia 1900, Estados Unidos se convirtió en una nación núcleo. La producción en masa originó una cultura que valoró el poder adquisitivo y el consumo conspicuo. Un efecto de la industrialización es la destrucción de economías autóctonas, de la ecología y las poblaciones indígenas. Otro es el acelerado ritmo de agotamiento de recursos naturales.

Términos clave

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. El sistema mundial moderno es:
   a) Un sistema donde los grupos étnicos están cada vez más aislados de la influencia económica y política de los estados nación.
   b) Una teoría que fue popular en la década de 1980 pero que desde entonces se sustituyó con la economía capitalista mundial.
   c) La teoría de Karl Marx sobre la estratificación social.
   d) Un sistema de dimensiones globales donde las naciones son económica y políticamente interdependientes.
   e) La teoría de Max Weber sobre el surgimiento del capitalismo.

2. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de la teoría del sistema mundial *no* es verdadero?
   a) De acuerdo con Wallerstein, los países dentro del sistema mundial ocupan tres diferentes posiciones de poder económico y político: núcleo, periferia y semiperiferia.
   b) Ve la sociedad como un sistema interrelacionado y compuesto de partes ensambladas.
   c) Aplica principalmente a sociedades no occidentales.
   d) Afirma que un conjunto de interconexiones económicas y políticas caracteriza a gran parte del mundo desde el siglo XVI.
   e) Se basa en la especialización y la interdependencia política y económica.

3. El creciente dominio del comercio mundial ha conducido a:
   a) Reducir las tasas de pobreza, la estratificación social y la degradación ambiental.
   b) La desintegración de las fronteras nacionales y al libre y justo flujo de personas y recursos alrededor del mundo.
   c) La economía capitalista mundial, un solo sistema mundial comprometido con la producción para vender o intercambiar, con el objeto de maximizar las ganancias en lugar de atender las necesidades domésticas.
   d) Una creciente preocupación de todos los estados nación por asegurar la subsistencia de los pueblos indígenas que viven dentro de sus fronteras.
   e) El estado de bienestar socialista, un sistema que atiende las necesidades de las personas desplazadas por la economía capitalista mundial.

4. ¿Qué alimentó la "era de los descubrimientos" europeos?
   a) Un deseo por salvar las almas de los nativos.
   b) Los peregrinos que huyeron de la persecución en sus hogares europeos.
   c) Los reinos feudales de Asia del este que llegaron a establecer vínculos comerciales con Europa, principalmente a través de países del Medio Oriente como Arabia.
   d) El interés comercial europeo en materias primas exóticas, como especies y maderas tropicales.
   e) Una sequía de siete años en Europa que forzó a los gobiernos a buscar recursos fuera de sus fronteras para sostener a sus poblaciones.

5. ¿Cuál de los siguientes procesos generó el crecimiento de un mercado del azúcar en Europa?
   a) El desarrollo del comercio trasatlántico de esclavos.
   b) El fortalecimiento de naciones indígenas independientes de México y Sudamérica.
   c) El movimiento de naciones productoras de azúcar de la periferia al núcleo del sistema mundial.
   d) El capitalismo, inicialmente un rasgo cultural específico de Papúa Nueva Guinea (donde el azúcar se domesticó por primera vez), se difundió al resto del mundo.
   e) Un mejoramiento a largo plazo en la distribución de la riqueza entre los campesinos de Inglaterra.

6. A partir de sus observaciones en Inglaterra y su análisis del capitalismo industrial del siglo XIX, Karl Marx vio la estratificación socioeconómica como una clara división entre dos clases: la burguesía y el proletariado. También argumentó que la conciencia de clase se presenta como resultado de:
   a) La continuación de las identidades étnicas aun cuando los "marcadores" étnicos (distintos estilos de vestir, etcétera) hayan más o menos desaparecido.
   b) El reconocimiento de las personas de que poseen un interés económico en común y se identifican como parte del grupo que comparte dicho interés.
   c) Una creciente distinción entre creencias religiosas en las sociedades industrializadas complejas.
   d) Gente que extiende las nociones de parentesco más allá de las fronteras de las relaciones biológicas reales.
   e) La gradual elaboración de diferencias de género establecidas por primera vez durante la época de la agricultura de subsistencia campesina.

7. El presente capítulo define al imperialismo como la política de extender el gobierno de una nación o imperio, como el británico, sobre otras naciones y de tomar y poseer colonias extranjeras, mientras que el *colonialismo* se refiere específicamente a:

a) El dominio político, social, económico y cultural de un territorio y sus habitantes por parte de una potencia extranjera durante un periodo prolongado.
b) La influencia imperial que desaparece una vez se garantiza la independencia formal a las ex colonias.
c) El dominio político, social, económico y cultural de un territorio y sus habitantes por Europa.
d) El enfoque informal y con frecuencia benévolo para ilustrar al mundo no occidental con valores occidentales.
e) Lo mismo que el imperialismo, pero la forma moderna de este último que se creó con el surgimiento de la revolución industrial.

8. Administradores coloniales registraron a los sukuma de Tanzania por primera vez como una sola tribu. En Ruanda y Burundi, la distribución de tarjetas de identidad colonial creó divisiones étnicas arbitrarias. Estos dos casos:
   a) Sugieren que las fuertes identidades étnicas son un ingrediente clave del desarrollo.
   b) Ilustran que muchos grupos étnicos y tribus son construcciones coloniales, que en ocasiones incitan y agravan los conflictos.
   c) Son evidencia de que los administradores coloniales estaban informados acerca de las culturas de sus sujetos coloniales.
   d) Muestran cómo las distinciones tribales son mejores que las étnicas porque las últimas siempre conducen a la violencia civil.
   e) Son ejemplos de la filosofía de intervención española que eventualmente adoptaron todas las administraciones coloniales debido a su éxito en Latinoamérica.

9. Desde la caída del Comunismo (1989-1991), el neoliberalismo, un reavivamiento del antiguo liberalismo económico de Adam Smith:
   a) Enfatiza “el bien común” sobre la “responsabilidad individual”.
   b) Rechaza la imposición de medidas de austeridad de los gobiernos, una política más asociada con John Maynard Keynes.
   c) Promueve el involucramiento de las Naciones Unidas para asegurar que llega a los grupos sociales más necesitados.
   d) Es una influyente filosofía de intervención que se ha convertido en una doctrina popular de poderosas instituciones financieras.
   e) Rara vez se le ha favorecido como una política viable de instituciones financieras poderosas y estados por igual.

10. La industrialización y la mano de obra fabril ahora caracterizan a muchas sociedades en Latinoamérica, África, el Pacífico y Asia. Un efecto de la difusión de la industrialización es:
   a) Una disminución mundial del consumo de energía, debido al uso de recursos renovables.
   b) El creciente traslape de las esferas oficial-público y personal-público.
   c) La destrucción de economías, ecologías y poblaciones indígenas.
   d) El surgimiento de la corrupción, que se define como el abuso de la función pública para obtener ganancia privada.
   e) La creciente confusión de lo que es propiedad pública o privada.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. _________ se refiere a la riqueza y los recursos invertidos en negocios con la intención de producir una ganancia.
2. Weber culpó a Marx de una visión de la estratificación demasiado simple y exclusivamente económica. De acuerdo con Weber, existen tres dimensiones de la estratificación social. Son _________, ____________ y __________.
3. Gran Bretaña usó la noción de un deber del hombre blanco para justificar su expansión imperialista. Francia afirmó estar involucrada en una misión civilizadora en sus colonias. Éstas, en conjunto con algunas formas de planes de desarrollo económico, ilustran una ___________________________, una justificación ideológica para que los extranjeros guíen a los pueblos nativos en direcciones específicas.
4. El término ______________ se usa para describir las relaciones entre los países europeos y sus ex colonias en la segunda mitad del siglo xx.
5. Al escribirse con mayúscula, el ________________ indica un movimiento y doctrina políticos que busca destronar al capitalismo que se originó con la revolución bolchevique de Rusia en 1917. Al escribirse con minúscula, el ______________ describe un sistema social en el que la propiedad es posesión de la comunidad y donde las personas trabajan para el bien común.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. De acuerdo con la teoría del sistema mundial, las sociedades son subsistemas de sistemas más grandes, siendo el sistema mundial el más grande de todos. ¿Cuáles son los diversos sistemas, a diferentes niveles, en los que usted participa?
2. ¿Cómo ayuda la teoría del sistema mundial a explicar las presiones que conducen a compañías como IBM, la compañía de tecnología de información más grande del mundo, a contratar a más de 14 000 trabajadores adicionales en India, mientras cesaba a 13 000 trabajadores en Europa y Estados Unidos?
3. ¿Cuáles fueron las causas de la revolución industrial? ¿Por qué comenzó en Inglaterra y no en Francia? ¿Por qué cree que tal conocimiento es relevante para un antropólogo interesado en investigar la dinámica de la industrialización contemporánea?
4. Piense en un caso reciente donde una nación núcleo haya intervenido en los asuntos de otro país. ¿Cuál fue la filosofía de intervención que usó para justificar su acción?
5. Este capítulo describe las etiquetas de "primer", "segundo" y "tercer mundos" como una forma común, aunque etnocéntrica, de categorizar naciones. ¿Por qué es etnocéntrica? ¿Cree que haya alguna razón para seguir usándolas, a pesar de sus problemas? ¿Sí, no?, ¿por qué?

Opción múltiple: 1. *d*); 2. *c*); 3. *c*); 4. *d*); 5. *a*); 6. *b*); 7. *a*); 8. *b*); 9. *d*); 10. *c*). **Llene el espacio:** 1. Capital; 2. riqueza, poder, prestigio; 3. filosofía de intervención; 4. *postcolonial*; 5. Comunismo, comunismo

Lecturas adicionales sugeridas

Bodley, J.H.
2008 *Anthropology and Contemporary Human Problems*, 5a. ed. Lanham, MD: AltaMira. Panorama de los principales problemas del mundo industrial actual: sobreconsumo, el medio ambiente, agotamiento de recursos, hambre, sobrepoblación, violencia y guerra.

Crosby, A.W., Jr.
2003 *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Praeger. Describe cómo los viajes de Colón abrieron el camino para un gran intercambio de personas, recursos e ideas conforme el Viejo y Nuevo Mundos se unían para siempre.

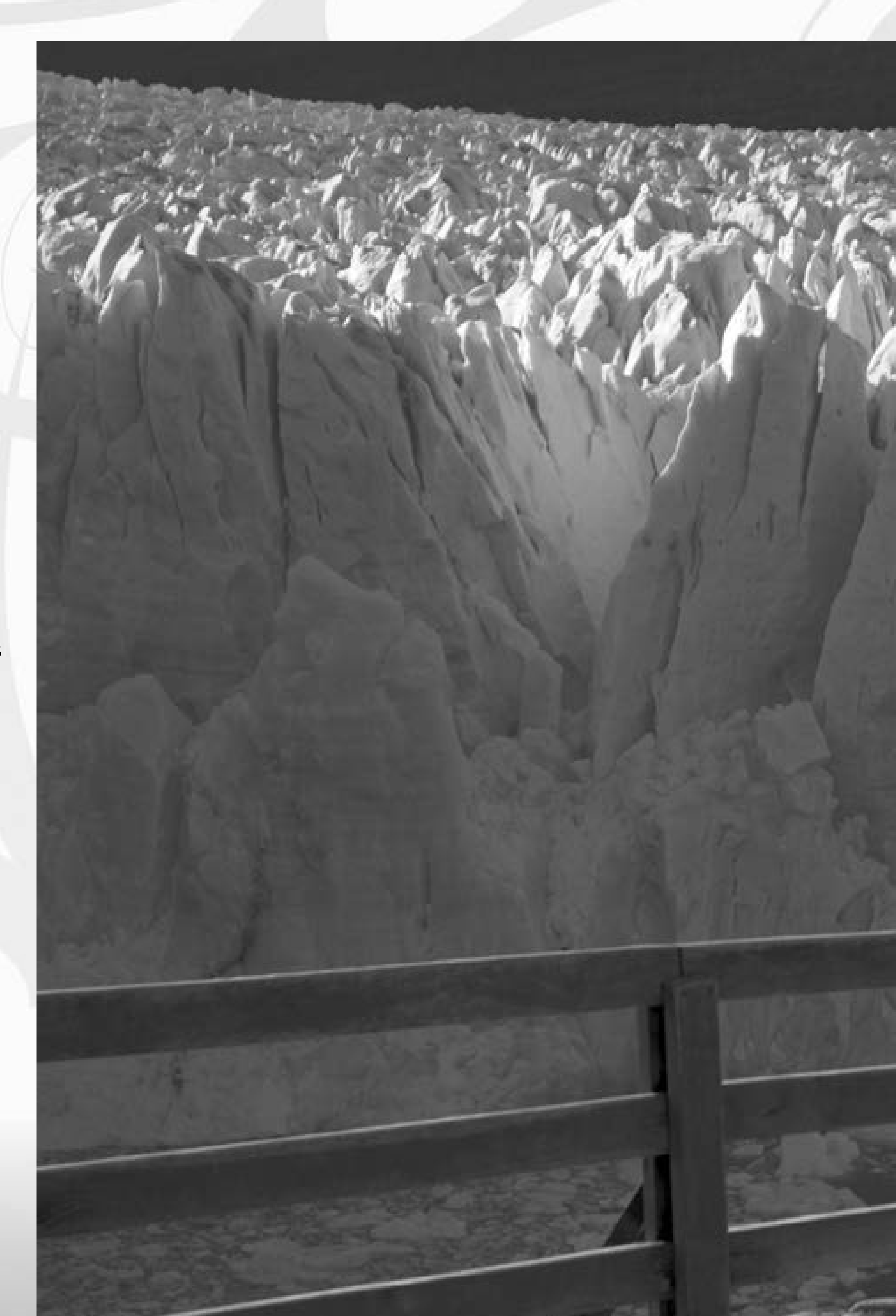
Diamond, J.M.
2005 *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton. Enfoque ecológico sobre la expansión y conquista en la historia mundial.

Edelman, M., y A. Haugerud
2004 *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Malden, MA: Blackwell. Estudia teorías y enfoques sobre el desarrollo y lo global.

Wallerstein, I. M.
2004*b* *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press. Fundamentos de la teoría de sistema mundial del experto en dicho enfoque.

Wolf, E. R.
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press. Un antropólogo examina los efectos de la expansión europea sobre los pueblos tribales y establece un enfoque de sistema mundial en la antropología.

- ¿Qué es el cambio climático global y cómo pueden estudiarlo los antropólogos, junto con otras amenazas ambientales?
- ¿Qué es el imperialismo cultural y qué fuerzas trabajan para favorecerlo y oponerse a él?
- ¿Qué son los pueblos indígenas y cómo y por qué aumentó su importancia en años recientes?



Glaciar Perito Moreno, en la Patagonia argentina. En 2009, por primera vez durante el invierno, parte de este glaciar colapsó, posiblemente debido al calentamiento global.

15 Conflictos en el mundo actual





la antropología en NUESTRAS VIDAS

¿Cuál es su película o programa televisivo de ciencia-ficción favorito? ¿Cuáles imágenes inventadas de otros planetas permanecen en su memoria? ¿Puede visualizar la estrella de la muerte de Star Wars, al pobre anciano Alderan, el encuentro de Luke con Yoda en un mundo brumoso en el sistema Dagoba, los dos soles de Tatooine? Tales imágenes pueden ser tan familiares para usted como las de los planetas reales. Piense, también, acerca de cómo se representan los extraterrestres en las películas, desde los inocuos recolectores de plantas de ET, hasta los aspirantes de conquistadores de Independence Day, Starship Troopers y un ciento de otras, hasta los guardianes todopoderosos de los asuntos interplanetarios en The Day the Earth Stood Still (ya sea la versión de 1951 o la de 2008). ¿"Klaatu barada nikto" significa algo para usted?

Si algunas de nuestras más vívidas percepciones de otros planetas se basan en la ficción, la tecnología moderna facilita más que antes la percepción que tenemos sobre la Tierra como planeta y como nuestro mundo. Cada vez que activo mi iPhone, aparece una famosa imagen de la Tierra tomada desde el espacio. Los antropólogos pueden usar Google Earth para ubicar comunidades que han estudiado en rincones remotos del mundo. Incluso mis colegas y yo hemos usado imágenes espaciales para elegir comunidades a estudiar sobre la Tierra. Interesados en las causas de la deforestación en Madagascar, examinamos una serie de imágenes de satélite tomadas en años sucesivos para determinar áreas donde la cubierta boscosa ha disminuido significativamente. Luego viajamos a Madagascar a estudiar dichas áreas en el terreno mismo.

Es interesante imaginar lo que podría "ver" un extraterrestre en imágenes similares. Si dichos extraterrestres (como imaginan las películas de ciencia-ficción más benevolentes) se interesaran por estudiar la vida en la Tierra, en lugar de conquistar o controlar a sus habitantes, tendrían mucho que interpretar. Del trabajo en el extranjero (y en el campo) me han impresionado dos grandes tendencias globales: el aumento de la población y el cambio de economías de subsistencia a monetarias. Dichas tendencias condujeron a la intensificación agrícola, al agotamiento de los recursos (incluida la deforestación) y la emigración, y han hecho cada vez más difícil no pensar globalmente cuando nos preguntamos quiénes somos.

Es sorprendente el creciente número de jóvenes que abandonan la búsqueda de subsistencia tradicional. Quieren empleos por dinero, pero el trabajo es escaso, lo que alienta la migración adentro y a través de las fronteras nacionales. Entran a la economía informal, con frecuencia de manera ilegal. A su vez, la migración trasnacional aumenta la diversidad cultural en Estados Unidos, Canadá y los países de Europa occidental. Incluso en pequeños poblados del sur y medio oeste estadounidenses hay restaurantes chinos. La pizza y los tacos son tan estadounidenses como el pay de manzana. Todos los días encontramos gente cuyos países y culturas ancestrales estudiaron antropólogos durante generaciones, lo que hace a la antropología cultural aún más relevante para las vidas diarias en un mundo cada vez más interconectado.

Este capítulo aplica una perspectiva antropológica a los conflictos globales contemporáneos, y comienza con una discusión sobre el cambio climático, también conocido como calentamiento global. A continuación, regresamos a los conflictos del desarrollo, esta vez junto con una filosofía de intervención que busca imponer una moralidad ecológica global sin la debida atención a la variación cultural y la autonomía. También se considera la amenaza que plantea la deforestación a la bio-

diversidad mundial. La segunda mitad del capítulo transitará de la ecología hacia los flujos contemporáneos de personas, la tecnología, las finanzas, la información, las imágenes y la ideología que contribuyen a una cultura global de consumo. La globalización promueve la comunicación intercultural, a través de los medios de comunicación, los viajes y la migración, que ponen a personas de diferentes sociedades en contacto directo. Finalmente, se considerará cómo tales contactos y vinculaciones externas influyen en los pueblos indígenas, y cómo dichos grupos se organizan para enfrentar y lidiar con los conflictos nacionales y globales, incluidos los derechos humanos, culturales y políticos.

Note que sería imposible discutir en un solo capítulo todos o incluso la mayoría de los conflictos globales destacados en la actualidad y que los antropólogos han estudiado. Algunos de esos conflictos (por ejemplo, la guerra, el desplazamiento, el terrorismo, las ONG, los medios de comunicación) se consideraron en capítulos anteriores. Para un análisis antropológico oportuno de algunos de los conflictos globales, vea los recientes libros de John H. Bodley (2008a, 2008b) y Richard H. Robbins (2008). Los actuales conflictos mundiales que consideran dichos antropólogos incluyen el hambre, las intervenciones internacionales, la preservación de la paz, la salud mundial y la higiene, mas no se limitan sólo a ellos.

CAMBIO CLIMÁTICO GLOBAL

Las temperaturas de la superficie de la Tierra han aumentado alrededor de 0.7ºC desde comienzos del siglo XX. (La sección "Valorar la diversidad" del presente capítulo estudia cómo este aumento ha afectado a un grupo indígena en Alaska.) Aproximadamente dos tercios de tal incremento se verificó desde 1978 (figura 15.1). Junto con las temperaturas crecientes, la reducción de los glaciares y el deshielo polar ofrecen evidencia adicional del calentamiento global. Las mediciones científicas confirman que éste no se debe a un aumento en la radiación solar. Las causas son principalmente antropogénicas, es decir, las provocan los humanos y sus actividades.

Puesto que el clima del planeta siempre ha variado, la pregunta clave es: en qué medida el calentamiento global se debe a actividades humanas, frente a la variación climática natural. La mayoría de los científicos están de acuerdo en que las actividades del hombre influyen de manera significativa en el cambio climático global. ¿Cómo puede el factor humano no ser relevante, dado el crecimiento poblacional y el uso rápidamente creciente de combustibles fósiles, que producen gases de efecto invernadero en la atmósfera?

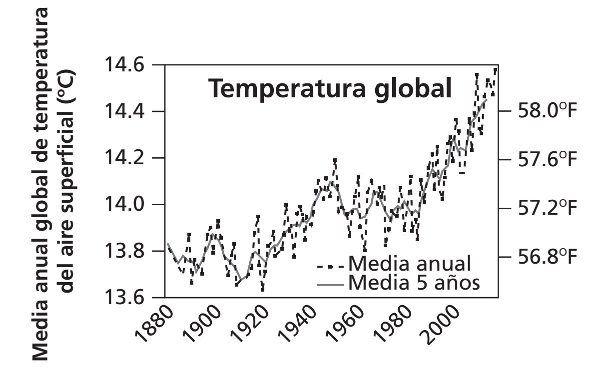


FIGURA 15.1 Cambio de temperatura global.

La media anual global de la temperatura del aire superficial derivada de mediciones en estaciones meteorológicas aumentó en 0.7°C desde principios del siglo XX, y aproximadamente 0.5°C del incremento ocurre desde 1978.

FUENTE: Goddard Institute for Space Studies, de "Understanding and Responding to Climate Change: Highlights of National Academies Reports," http://dels.nas.edu/basc/Climate-HIGH.pdf

El papel de uno de dichos gases, el dióxido de carbono (CO_2), en el calentamiento de la superficie de la Tierra ha sido conocido desde un siglo atrás. Durante cientos de miles de años, las temperaturas han variado dependiendo de la cantidad de CO_2 en la atmósfera. La quema de combustibles fósiles (petróleo, gas natural y carbón) libera cantidades sustanciales de dióxido de carbono. El rápido aumento reciente tanto en CO_2 como en la temperatura superficial de la Tierra es una de las pruebas de que los humanos alimentan el calentamiento global.

El **efecto invernadero** es un fenómeno natural que mantiene el calor superficial de la Tierra. Sin gases de efecto invernadero [vapor de agua (H_2O), dióxido de carbono (CO_2), metano (CH_4), óxido nitroso (N_2O), halocarbonos y ozono (O_3)], la vida como la conocemos no existiría. Como una ventana de invernadero, tales gases permiten el paso de la luz solar y luego evitan que el calor escape de la atmósfera. Todos estos gases aumentaron desde la revolución industrial. En la actualidad, la concentración atmosférica de gases de efecto invernadero alcanzó su nivel más alto en 400 000 años. Continuará subiendo, así como las temperaturas globales, sin acciones que lo frenen (National Academies, 2006).

efecto invernadero Calentamiento a partir de gases atmosféricos atrapados.

Los científicos prefieren el término **cambio climático** a calentamiento global. El primero apunta que, más allá del aumento en las temperaturas, también se presentan cambios en los ni-

cambio climático Calentamiento global más cambio en los niveles oceánicos, precipitación, tormentas y efectos en los ecosistemas.





valorar la



DIVERSIDAD



La difícil situación de los refugiados climáticos

La diversidad humana se ve atacada por el cambio climático. Los seres humanos, sus culturas y hábitats están amenazados. De manera global, el cambio climático (también conocido como calentamiento global) plantea preguntas acerca de cómo lidiar con los huracanes, las sequías y otras amenazas que afectan a millones de personas e involucran enormes sumas de dinero. Las personas descritas aquí figuran entre los primeros refugiados del cambio climático en Estados Unidos. Los residentes de Newtok, Alaska, pertenecen a una tribu nativa americana con reconocimiento federal. Hace décadas, el gobierno estadounidense decretó que ellos y otros nativos de Alaska abandonaran su vida nómada basada en la caza y la pesca, y se hicieran sedentarios. Ahora residen en lo que solía ser un campo invernal. ¿Qué obligaciones tiene el gobierno con los locales cuyas vidas se perturbaron no sólo por su decreto, sino también por el calentamiento global evidente?

NEWTOK, Alaska. La tierra debajo de gran parte de Alaska no es lo que solía ser. El subsuelo permanentemente congelado, conocido como permafrost, sobre el cual descansan Newtok y muchas otras aldeas de los nativos alaskeños, se está derritiendo, debido al calentamiento de las temperaturas del aire y del océano. El hielo oceánico que normalmente protegería a los habitantes costeños se forma más tarde en el año, lo que permite que las tormentas de otoño sigan arremetiendo contra la línea costera.

La erosión ha convertido a Newtok en una isla, atrapada entre el constante ensanchamiento del río Ninglick y una ciénaga al norte. La aldea está por debajo del nivel del mar, y se está hundiendo. Los paseos marítimos o malecones se inundan con el lodo de la primavera. Los desechos humanos, recolectados en "honey buckets" (grandes bacines) que muchos residentes usan como retretes, con frecuencia se vacían a la vista de los demás en una aldea donde ningún punto está alejado a más de cinco minutos caminando de cualquier otro. Las gastadas casas de madera tienen que ajustarse regularmente para nivelarlas sobre el suelo cambiante.

Los estudios dicen que Newtok podría desaparecer dentro de una década. Junto con las aldeas de Shishmaref y Kivalina, más alejadas al norte, han sido las más duramente golpeadas, de entre aproximadamente 180 comunidades alaskeñas que sufren de cierto grado de erosión. Algunas aldeas planean protegerse detrás de rompeolas que construyen o planean el cuerpo de ingenieros del ejército, al menos por ahora. Otras, como Newtok, no tienen otra opción que abandonar su parcela en la tundra. Los cuerpos de ingenieros militares estiman que mudar a Newtok podría costar 130 millones de dólares por la lejanía, el clima y la topografía. Eso implicaría casi US$413 000 por cada uno de los 315 residentes…

Los líderes de Newtok dicen que dichas estimaciones de reubicación están infladas, que intentan mudarlos por partes y no a través de una migración colectiva, lo que dicen ahorraría dinero. Pero ellos aseguran que el gobierno debe pagar, sin importar el costo, si sólo hubiera una agencia gubernamental encargada de hacerlo. No existe un proceso formal mediante el cual una aldea pueda solicitar al gobierno su reubicación.

"Lo sobreestiman tremendamente, y es por eso que las agencias federales y estatales tienen miedo de participar", dice Stanley Tom, el actual administrador tribal… "No quieren gastar todo ese dinero." Sin embargo, Newtok ha hecho muchos más progresos para mudarse que otras comunidades, completando el cambio con cada concesión o ayuda dada.

Mediante un trueque de tierra con el servicio de pesca y vida salvaje de Estados Unidos, se aseguró un nuevo sitio, en la isla Nelson, a casi 15 kilómetros al sur. Está a salvo de las olas en una cuesta con viento sobre el río Ninglick. Lo llaman Mertarvik, que significa "conseguir agua del manantial". Dicen a sus hijos que crecerán en un lugar donde *Escherichia coli* no florecerá en cada charco, de la forma en que ocurría en su otro emplazamiento.

Con la ayuda de agencias estatales, Newtok ganó una concesión de aproximadamente US$1 millón para construir un atracadero de barcazas en el nuevo sitio. Las licitaciones terminan este verano, y la construcción podría completarse el próximo año, lo que brindaría una plataforma de descargar equipo para construir caminos, sistemas de agua y drenaje, casas y una nueva pista de aterrizaje.

El senador Ted Stevens, el león de la política de Alaska, ahora es el líder de la minoría en el nuevo subcomité de recuperación de

veles oceánicos, precipitación, tormentas y efectos sobre los ecosistemas. Junto con muchas personas ordinarias, algunos científicos ven los eventos meteorológicos recientes como reflejo del cambio climático. Tales eventos incluyen la peor sequía del siglo en Florida en 2007, la temporada de huracanes de 2005 cuando se presentó Katrina, el primer huracán de la historia






desastres del senado estadounidense. Sus ayudantes dicen que, aunque todavía tiene que presionar para obtener dinero y mover aldeas específicas, su participación fue esencial para conseguir la aprobación de la legislación de 2005 que dio a los cuerpos del ejército mayor autoridad para ayudar.

Los líderes administrativos de Newtok son principalmente hombres cuya edad se ubica entre los 40 años y casi todos ellos están relacionados. Son enormemente alabados por los extranjeros debido a su iniciativa y determinación para reubicarse.

Aunque casi cualquier lugar parecería mejor con respecto al que Newtok ocupa hoy, no todos sus problemas están vinculados con el cambio climático. Algunos son casi universales a todas las aldeas alaskeñas, que han luchado durante décadas para reconciliar su cultura de caza y pesca de subsistencia con las expectativas y tentaciones del mundo exterior.

El excremento arrojado de los honey buckets se apila en los bancos del río Newtok, que fluye lentamente, no lejos de las chozas de madera donde los residentes toman baños de vapor nocturnos. Un anciano desagua queroseno en un charco de nieve derretida. Los niños pedalean junto a un cráneo de morsa que se pudre, con los colmillos intactos, en el lodo junto a un malecón que sirve como avenida principal. Ahí no hay automóviles, sólo máquinas de nieve, botes y vehículos todo terreno que rasgan la tundra. Los ancianos de la aldea hablan su nativo yupik con más frecuencia de lo que conversan en inglés. Recuerdan cuando la aldea era un conjunto de familias que se movían con las estaciones, hacían casas de pasto, pescaban en la isla Nelson en el verano, cazaban caribú lejos en el invierno.

Muchos hombres todavía viajan con las estaciones para cazar y pescar. Algunos tomarán botes en Bristol Bay este verano para capturar salmón junto a pescadores comerciales fuera del estado. Pero el traje a prueba de agua cosido con vísceras de foca que alguna vez vistió Stanley Tom, ahora está disecado dentro de una vitrina en la escuela Newtok junto con otras reliquias.

Ahora Tom se pone una parka mullida para caminar los pocos cientos de metros que viaja al trabajo. Revisa sus mensajes de correo electrónico para ver si hay noticias de los ingenieros militares o del senador Stevens mientras su hermano, Nick, bosqueja una propuesta de presupuesto para una corporación no lucrativa que ayude a gestionar la reubicación, en caso de que llegue el dinero.



Miles de indígenas que viven en la tundra alaskeña dependen en un 90% o más de lo que comen anualmente de la tierra, los ríos y el mar de Bering. Entre ellos están Stanley y Elizabeth Tom y sus hijos, que aquí se muestran de pie junto al río Niutaq en Newtok, Alaska. Los efectos locales y regionales del calentamiento global han convertido a los Tom y a sus vecinos de aldea en refugiados del cambio climático

FUENTE: William Yardley, "Engulfed by Climate Change, Town Seeks Lifeline". Tomado de *The New York Times*, 27 de mayo de 2007.

en el Atlántico sur en 2004 y la severa ola de calor europea de 2003. Aunque es difícil vincular cualquier evento con el cambio climático, la conjunción de sucesos diversos puede indicar que el cambio climático está jugando un papel relevante.

Los efectos precisos del cambio climático sobre los patrones meteorológicos regionales toda-

vía no están bien determinados. Se espera que las áreas terrestres se calienten más que los océanos, ocurriendo los mayores calentamientos en las latitudes más altas, como Canadá, el norte de Estados Unidos y el de Europa. El calentamiento global puede beneficiar a dichas áreas y ofrecer inviernos más moderados y temporadas de cosecha más extensas. Sin embargo, muchas más personas a nivel mundial probablemente resultarán dañadas. Ya se sabe que, en el Ártico, las temperaturas han aumentado casi el doble que el promedio global. Los paisajes y ecosistemas árticos cambian de manera rápida y perceptiblemente, como se ilustra en "Valorar la diversidad".

El Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) está compuesto por cientos de científicos de Estados Unidos y otros países. En 2001, el IPCC predijo que, hacia 2100, las temperaturas superficiales globales promedio se elevarían de 1.4 a 5.8ºC sobre los niveles de 1990. El IPCC también predijo las tendencias de calentamiento oceánico, los efectos combinados de glaciares derretidos, derretimiento de capas de hielo y expansión de las aguas marinas. Se proyecta que el nivel marino promedio global aumente de 0.1 a 0.9 metros, entre 1990 y 2100.

Las comunidades costeras pueden esperar inundaciones crecientes y tormentas y oleajes más severos. Las personas, animales, plantas, fuentes de agua fresca, e industrias como el turismo y la agricultura, están en riesgo. Junto con muchas naciones isleñas, se proyecta que Bangladesh, uno de los países más pobres del mundo, pierda una porción significativa (17.5%) de su territorio, lo que desplazará a millones de personas (National Academies, 2006). Dada la voluntad política, los países desarrollados pueden usar la ciencia y la tecnología para anticipar y luchar con los impactos climáticos y ayudar a los países menos desarrollados a adaptarse al cambio climático.

La Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos y otras academias americanas emitieron varios reportes acerca del cambio climático. Las citas y lo más sobresaliente de esos reportes se pueden encontrar en un folleto titulado "Understanding and Responding to Climate Change: Highlights of National Academies Reports" (http://dels.nas.edu/basc/Climate-HIGH.pdf), en el que se basa parte de esta discusión.

Muchos factores, conocidos como los *forzamientos radiativos*, funcionan para calentar y enfriar la Tierra. (La recapitulación 15.1 los resume.) Los forzamientos positivos, incluidos los debidos a gases de efecto invernadero, tienden a calentar la Tierra. Los forzamientos negativos, como ciertos aerosoles de procesos industriales o erupciones volcánicas, tienden a enfriarla. Si los forzamientos positivos y negativos permanecieran en equilibrio, no habría calentamiento o enfriamiento, pero en la actualidad este no es el caso.





Muchos científicos ven las catástrofes meteorológicas como reflejo del cambio climático. Tales eventos incluyen la temporada de huracanes de 2005, cuando se presentó Katrina, y los incendios que devastaron el sur de California a finales de octubre de 2007. La imagen superior muestra al huracán Katrina, con vientos sostenidos de más de 220 km/h, en el Golfo de México. Katrina entró a tierra al sureste de Louisiana, el 29 de agosto de 2005. La fotografía inferior retrata uno de las docenas de incendios históricos que azotaron el sur de California. El área que abarcó un incendio fue del tamaño de una nación europea pequeña. Aquí se muestra, el 23 de octubre de 2007, a bomberos que observan cómo un helicóptero del departamento de bomberos de San Diego arroja agua sobre un incendio en Vía Conejo, entre Lake Hodges y Escondido.



El metano (CH_4) es un gas de efecto invernadero cuya concentración atmosférica se elevó debido a un aumento en diversas actividades humanas, incluida la cría de ganado. Aquí se muestra ganado a la espera de alimento en Lubbock Freeders, en Lubbock, Texas. ¿Cómo el ganado produce metano?

Los gases de efecto invernadero pueden permanecer en la atmósfera durante décadas, centurias o más tiempo. El fracaso en regular las emisiones ahora hará que el trabajo en el futuro sea más duro. Al momento de escribir este texto, Estados Unidos, China e India, tres de los más grandes productores mundiales de gases de efecto invernadero, todavía no firmaban el Protocolo de Kyoto de 1997. Dicho acuerdo, signado por 170 países y en vigor hasta el 2012, impone topes obligatorios sobre los gases de efecto invernadero. Se necesitarán políticas para frenar sustancialmente las emisiones. En el pasado, los gobiernos trabajaron unidos para reducir, e incluso revertir, el daño humano a la naturaleza. Considere el exitoso esfuerzo internacional para terminar con el uso de clorofluorocarbonos (CFC) en aerosoles y refrigerantes. Los CFC destruían la capa de ozono protectora de la Tierra.

Satisfacer las necesidades energéticas es el único gran obstáculo para frenar el cambio climático. En Estados Unidos, aproximadamente el 80% de toda la energía que se emplea proviene de combustibles fósiles. A nivel mundial, el uso de energía sigue creciendo con la expansión económica y el crecimiento de la población. China e India en particular aumentan rápidamente el uso de energía, en especial de combustibles fósiles, y en consecuencia sus emisiones de CO_2 (figura 15.2). Dichas emisiones se podrían reducir con la

RECAPITULACIÓN 15.1 ¿Qué calienta y qué enfría a la Tierra?

CALIENTA:	
Dióxido de carbono (CO_2)	Tiene fuentes naturales y humanas; los niveles aumentan debido a la quema de combustibles fósiles.
Metano (CH_4)	Aumentó debido al incremento de las actividades humanas, incluidos la cría de ganado, la siembra de arroz, el uso de vertederos y la extracción, el manejo y transporte de gas natural.
Ozono (O_3)	Tiene fuentes naturales, especialmente en la estratosfera, donde los químicos han agotado la capa de ozono; el ozono también se produce en la troposfera (parte baja de la atmósfera), cuando reaccionan los contaminantes hidrocarburos y óxido de nitrógeno.
Óxido nitroso (N_2O)	Se elevó a partir de fuentes agrícolas e industriales.
Halocarbonos	Incluyen clorofluorocarbonos (CFC), que continúan en los refrigerantes de aparatos electrodomésticos hechos antes de la prohibición de los mismos.
Aerosoles	Algunas partículas aéreas y gotas calientan el planeta; partículas de carbono negro (hollín) producidas cuando se queman combustibles fósiles o vegetación; por lo general tienen un efecto de calentamiento al absorber radiación solar.
ENFRÍA:	
Aerosoles	Algunos enfrían el planeta; los aerosoles de sulfato (SO_4) de la quema de combustibles fósiles reflejan la luz solar de vuelta al espacio.
Erupciones volcánicas	Emiten SO_2 gaseoso que, una vez en la atmósfera, forma aerosol sulfato y ceniza. Ambos reflejan la luz solar de vuelta al espacio.
Hielo marino	Refleja la luz solar de vuelta al espacio.
Tundra	Refleja la luz solar de vuelta al espacio.
ENFRÍA/CALIENTA:	
Selvas	La deforestación crea áreas de terreno que reflejan más luz solar de vuelta al espacio (enfriamiento); también remueve árboles que absorben CO_2 (calentamiento).

antropología ecológica
Estudio de las adaptaciones culturales a los ambientes.

etnoecología
Conjunto de prácticas y percepciones ambientales de una cultura.

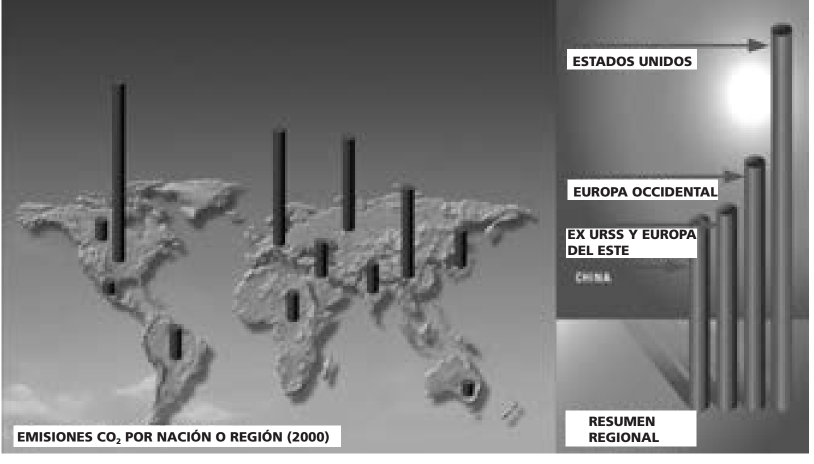
utilización de energía más eficiente o con el empleo de recursos renovables. Una alternativa es el etanol, del cual Estados Unidos es un productor limitado. Los legisladores estadounidenses alaban el valor del etanol, mientras restringen su adquisición de otras naciones, como Brasil, que lo producen de manera más efectiva.

Entre las alternativas a los combustibles fósiles se encuentran la energía nuclear y las tecnologías de energía renovable como la solar, la eólica y los generadores de biomasa. La sustitución de plantas de energía eléctrica alimentadas por carbón con turbinas impulsadas por gas natural más eficientes reduciría las emisiones de carbono. En la actualidad, en Estados Unidos, dichas tecnologías son muy costosas o, en el caso de la energía nuclear, plantean preocupaciones ambientales o de otro tipo. Esto podría cambiar con el desarrollo y aumento del uso de nuevas tecnologías y conforme se eleve el costo de los combustibles fósiles.

ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL

La antropología siempre se ha preocupado por la influencia de las fuerzas ambientales en los humanos y cómo las actividades de éstos afectan la biosfera y la misma Tierra. El periodo entre 1950-1970 atestiguó el surgimiento de un área de estudio conocida como *ecología cultural* o **antropología ecológica**. Este campo se enfocó en cómo las creencias y prácticas culturales ayudan a las poblaciones humanas a adaptarse a sus ambientes, y cómo la gente usa los elementos de su cultura para mantener sus ecosistemas.

Los primeros antropólogos ecológicos mostraron que muchos grupos indígenas hacían un trabajo razonable de mantenimiento de sus recursos y conservación de sus ecosistemas. Tales grupos mantenían formas tradicionales de categorización de recursos, regulación de su uso y conservación del ambiente. La **etnoecología** es un conjunto de prácticas y percepciones ambientales de cualquier sociedad; es decir, el modelo cultural del ambiente y su relación con la población y la sociedad. Cada vez más se desafían las etnoecologías indígenas, pues la migración, los medios de comunicación y el comercio dispersan personas, instituciones, información y tecnología. Ante los incentivos nacionales e internacionales que promueven la explotación y la degradación, los sistemas etnoecológicos que alguna vez preservaron los ambientes locales y



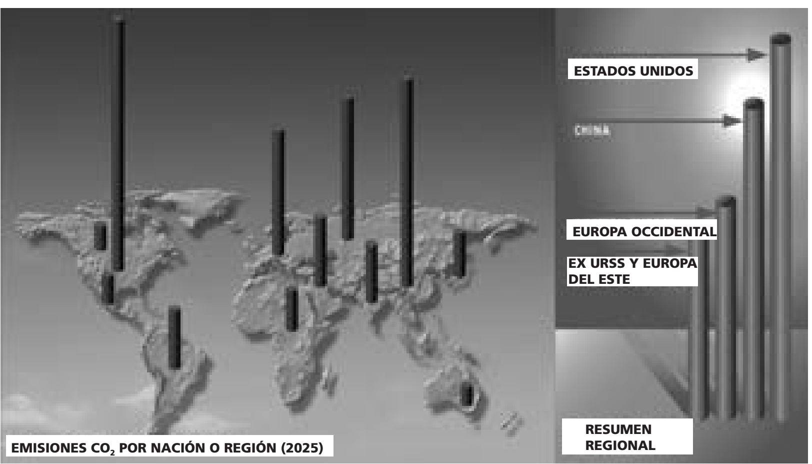


FIGURA 15.2

Las tablas comparan emisiones de CO_2 por nación en 2000 (arriba) y proyecciones para 2025 (abajo). En 2000, el mayor emisor de CO_2 era Estados Unidos, que es responsable del 25% de las emisiones globales. En 2025, China y el mundo en desarrollo pueden aumentar de manera significativa sus emisiones de CO_2 en relación con Estados Unidos.

FUENTE: Imágenes cortesía del Marian Koshland Science Museum de la National Academy of Sciences.



Las naciones más pobladas del mundo, China e India, aumentan rápidamente el uso de energía, principalmente de combustibles fósiles, y en consecuencia sus emisiones de CO_2. Aquí se muestran aglomeraciones de automóviles y autobuses que se mueven lentamente durante un serio congestionamiento de tránsito en Beijing, el 31 de diciembre de 2005.

regionales, cada vez se vuelven más ineficientes o irrelevantes.

Los antropólogos son testigos rutinarios de las amenazas de que son objeto las personas y los ambientes que ellos estudian. Entre tales amenazas se encuentran la tala comercial, la contaminación industrial (vea el recuadro "Valorar el quehacer antropológico" de este último capítulo) y la imposición de sistemas de administración externos sobre los ecosistemas locales (vea "Valorar la diversidad" también en este capítulo). La antropología ecológica de hoy, también conocida como *antropología ambiental*, trata no sólo de entender, sino también de encontrar soluciones a los problemas ambientales. Tales problemas deben abordarse en los niveles nacional e internacional (por ejemplo, el calentamiento global). Incluso en lugares remotos, la administración de ecosistemas involucra ahora múltiples niveles. Por ejemplo, entre los antankarana del norte de Madagascar (Gezon, 2006), muchos niveles de autoridad reclaman el derecho por usar y regular los recursos naturales y los ecosistemas locales. Los reguladores reales o los que pretenden serlo incluyen comunidades locales, líderes tradicionales (el rey o jefe regional), gobiernos provinciales y nacionales, y la WWF, el Worldwide Fund for Nature (Fondo Mundial para la Naturaleza, anteriormente World Wildlife Fund, Fondo Mundial para la Vida Salvaje), una ONG internacional. Los nativos locales, sus terrenos, ideas, valores y sistemas administrativos tradicionales enfrentan ataques de todos lados. Los extranjeros tratan de reconstruir los paisajes y culturas nativas a su propia imagen. La meta de muchos proyectos de desarrollo agrícola, por ejemplo, parecen elaborar un mundo que sea lo más parecido a un estado agrícola del medio oeste estadounidense. Con frecuencia hay el intento de imponer la agricultura mecanizada y la propiedad de la familia nuclear, aun cuando dichas instituciones puedan ser inadecuadas en áreas muy lejanas del medio oeste estadounidense. El desarrollo de proyectos por lo general fracasa cuando trata de sustituir las instituciones indígenas con conceptos culturalmente extranjeros (Kottak, 1990*b*).

Ataques globales a la autonomía local

Un conflicto entre las culturas relacionado con el cambio ambiental puede ocurrir cuando las culturas desarrolladas amenazan a los pueblos indígenas y sus ambientes (como se vio en "Valorar la antropología" del presente capítulo). Un segundo choque de culturas relacionado con el cambio ambiental puede ocurrir cuando la regulación externa dirigida a la conservación enfrenta a los pueblos indígenas y a sus etnoecologías. Como los proyectos de desarrollo, los esquemas de conservación piden a los pueblos cambiar sus tradiciones con la finalidad de satisfacer las metas de los planificadores, en lugar de los objetivos locales. En lugares tan diferentes como Madagascar, Brasil y el Pacífico noroccidental de Estados Unidos, a los pueblos se les ha pedido o forzado a abandonar actividades económicas básicas porque hacerlo es bueno para la "naturaleza" o "el planeta". Lo "bueno para el planeta" no ha sido para Brasil, cuyo Amazonas es un foco de atención ambiental internacional. Los brasileños se quejan de que los extranjeros (por ejemplo, europeos y estadouni-

denses) promueven las "necesidades globales", y "la salvación del Amazonas", después de que destruyeron sus propios bosques en pos del crecimiento económico. Los planes de conservación bien intencionados pueden ser tan insensibles como los esquemas de desarrollo que promueven cambios radicales sin involucrar a los locales en la planificación y realización de políticas que los afectan. Cuando se pide a los pueblos ceder la base de su sustento, por lo general se resisten.

Considere el caso de un hombre tanosy que vive en el límite de la reserva Andohahela al sureste de Madagascar. Durante años se ha apoyado en los campos de arroz y los pastizales dentro de dicha reserva. Ahora agencias externas le dicen que abandone esta tierra por cuestiones de conservación. Dicho hombre es un *ombiasa* acaudalado (hechicero-sanador tradicional). Con cuatro esposas, una docena de hijos y 20 cabezas de ganado, es un campesino ambicioso, trabajador y productivo. Con dinero, apoyo social y autoridad sobrenatural, montó una efectiva resistencia contra el guardia de la reserva que ha tratado de hacer que abandone sus campos. El *ombiasa* afirma que ya cedió parte de sus campos, pero espera tierras en compensación. Su resistencia más efectiva ha sido la sobrenatural. La muerte del hijo menor del guardia se atribuyó a la magia del *ombiasa*. Después de eso, el guardia disminuyó la vigilancia y los esfuerzos por hacer cumplir la ley.

La proliferación del ambientalismo puede exponer nociones radicalmente diferentes acerca de los "derechos" y el valor de las plantas y los animales frente a los humanos. En Madagascar, muchos intelectuales y funcionarios se quejan de que los extranjeros parecen más preocupados por los lémures y otras especies en peligro que por los habitantes de Madagascar (los malgaches). Como me hizo notar un geógrafo de la zona, "la siguiente vez que vengas a Madagascar, no habrá más malgaches. Todos los habitantes habrán muerto de hambre, y un lémur tendrá que esperarte en el aeropuerto". La mayoría de los malgaches percibe la pobreza humana como un problema más apremiante que la sobrevivencia animal y vegetal.



Una escena de la "gran isla roja" de Madagascar. En dicha isla, los efectos de la deforestación, el agotamiento del agua y la erosión del suelo son visibles a simple vista.

Sin embargo, ¿quién duda de que conservar y preservar la biodiversidad es una meta valiosa? El reto de la antropología ecológica aplicada es idear estrategias culturalmente adecuadas para lograr la conservación de la biodiversidad ante el crecimiento poblacional imparable y la expansión comercial. ¿Cómo hacer para que la gente apoye las medidas de conservación del medio ambiente que pueden, a corto plazo al menos, reducir el acceso a los recursos? Como los planes de desarrollo en general, las estrategias de conservación más efectivas toman en cuenta las necesidades y deseos de los habitantes locales.

Deforestación

La deforestación es una preocupación global. La pérdida de selvas puede conducir al aumento de la producción de gas de efecto invernadero (CO_2), que contribuye al calentamiento global. La destrucción de las selvas tropicales también es un factor de peso en la pérdida de la biodiversidad global, pues muchas especies, con frecuencia de distribución limitada e incluidos muchos primates, viven en las selvas. Las selvas tropicales albergan al menos la mitad de las especies de la Tierra, y abarcan sólo el 6% de la superficie del planeta. Sin embargo, las selvas tropicales desaparecen a un ritmo de 10 a 20 millones de hectáreas al año (el tamaño del estado de Nueva York).

Generaciones de antropólogos han estudiado cómo las actividades económicas humanas (antiguas y modernas) afectan al ambiente. Los antropólogos saben que los productores de alimentos (granjeros y pastores) por lo general hacen más para degradar el ambiente que los forrajeros. El aumento de la población y la necesidad de extender la agricultura provocaron la deforestación en muchas partes del antiguo Medio Oriente y en Mesoamérica. Incluso en la actualidad, muchos granjeros consideran a los árboles como malas hierbas gigantes que deben removerse y sustituirse con campos productivos.

Con frecuencia, la deforestación está impulsada demográficamente, causada por la presión poblacional. Por ejemplo, la población de Madagascar crece a una tasa del 3% anual, y se duplica



La antropología aplicada usa perspectivas antropológicas para identificar y resolver problemas contemporáneos que afectan a los humanos. La deforestación es uno de esos problemas. Aquí, estas mujeres toman parte en un proyecto de reforestación en la costa de Tanzania, cerca de Dar es Salaam.

cada generación. La presión poblacional conduce a la migración, incluida la migración rural-urbana. En 1967 la capital de Madagascar, Antananarivo, tenía sólo 100 000 personas; hacia 2007, ese número se elevó a alrededor de 2 millones. Dicho crecimiento urbano promueve la deforestación porque los habitantes de la ciudad utilizan la madera del campo como combustible. Conforme desaparecen las cuencas acuíferas selváticas, declina la productividad de las cosechas. Madagascar se conoce como la "gran isla roja", debido al color de su suelo. En dicha isla, los efectos de la erosión del suelo y del agotamiento del agua son visibles a simple vista. Por la apariencia de sus ríos, Madagascar parece sangrar hasta morir. El creciente agotamiento del agua que ya no atrapan los árboles causa la erosión de los campos de arroz de tierras bajas, cerca de las crecidas de los ríos, así como la sedimentación en los canales de irrigación (Kottak, 2007).

Además de la presión poblacional, la tala comercial es otra causa importante de la deforestación. Obviamente porque remueve los arboles, pero también debido a que degrada las selvas en varias formas por medios menos evidentes como los efectos destructivos de la construcción de caminos, el arrastre de árboles y otras características de la propia tala. El crecimiento de ésta puede provocar la presencia de un área propensa a la erosión. Los taladores, por su parte, pueden matar docenas de árboles por cada tronco que arrastran y dejar un área totalmente erosionada (Kottak, Geson y Green, 1994).

Los escenarios globales de la deforestación incluyen presión demográfica (por los nacimientos o la inmigración) sobre las economías de subsistencia, la tala comercial, la construcción de caminos, el choque de cultivos, el uso de la madera como combustible asociado a la expansión urbana, y la tala y quema que se vinculan con la ganadería y el pastoreo. El hecho de que la pérdida de selvas tenga varias causas deriva una implicación política: la diversidad de escenarios de deforestación requiere diferentes estrategias de conservación.

¿Qué se puede hacer? En esta pregunta la antropología aplicada juega un papel destacado ya que puede presionar a los legisladores para pensar en nuevas estrategias de conservación. El enfoque tradicional ha sido restringir el acceso a las áreas boscosas designadas como parques, luego emplear guardabosques y castigar a los infractores. Es fundamental que las estrategias modernas tomen en cuenta las necesidades, deseos y habilidades de la gente (con frecuencia empobrecida) que vive en y cerca de los bosques tropicales. La conservación efectiva depende de la cooperación de los habitantes locales, es por ello que se deben abordar sus preocupaciones para diseñar estrategias de conservación.

Por lo general, las selvas son de utilidad económica y cultural sustancial para las comunidades que viven en ellas o en sus cercanías. Los bosques tropicales proporcionan madera para uso combustible y la construcción de casas, graneros, cercas y tecnología (por ejemplo, carretas

de bueyes, morteros y manos de mortero para moler grano). Algunas selvas se usan para la producción de alimentos, donde se incluyen la roza y quema o la rotación de cultivos. Los cultivos de palmeras plataneras, frutales y de café crecen bien en la selva, donde también procede la recolección de productos silvestres y plantas medicinales. Los bosques tropicales también contienen productos culturales vitales. En Madagascar, por ejemplo, dichos productos incluyen plantas medicinales y carbohidratos que los malgaches consideran esenciales para el adecuado crecimiento de los niños. En un grupo étnico, el arroz de un campo selvático es parte de la ceremonia que usan para garantizar un matrimonio exitoso y fértil. Otro grupo étnico tiene sus tumbas más sagradas en la selva. En la tradición, esas áreas de la selva culturalmente vitales se consideran tabú para la quema y el corte de madera. Son parte de una etnoecología indígena y un sistema de conservación local que ha existido en el lugar por generaciones.

¿Qué ocurre cuando las actividades son prohibidas, no por la cultura tradicional sino por una agencia externa? Las políticas de conservación que el gobierno impone implican que las personas cambien la forma en que han hecho las cosas durante generaciones para satisfacer las metas de los planificadores exteriores y no las de los habitantes locales. Cuando se pide a las comunidades abandonar las actividades tradicionales de las que depende su sustento, por lo general se resisten, como en el caso tanosy que ya se ha discutido.



En busca de historias que atraigan audiencias, las agencias de noticias se enfocan en todo riesgo concebible, desde el ántrax y las espinacas contaminadas, hasta la más reciente depresión tropical o la sospecha de un complot terrorista. Los medios de comunicación dan poca importancia a los riesgos a largo plazo, como la obesidad y el calentamiento global. Aquí se muestra a bomberos de Seattle que sostienen un frasco sospechoso que encontró un cartero en el centro de Seattle el jueves 11 de octubre de 2001.

Las razones para cambiar el comportamiento deben tener sentido para los locales. En Madagascar, el valor de la selva para la agricultura (como un mecanismo contra la erosión y a favor del depósito de potencial agua de irrigación) ofrece un incentivo mucho más poderoso contra la degradación de los bosques tropicales que metas globales como la de "conservar la biodiversidad". La mayoría de los malgaches no tienen idea de que los lémures y otras especies endémicas sólo existen en Madagascar y saberlo no funciona como incentivo para que ellos conserven la selva, si al hacerlo ponen en riesgo su sustento.

Para frenar la amenaza de la deforestación global son necesarias estrategias de conservación que funcionen. Las leyes y su cumplimiento pueden ayudar a reducir la deforestación comercial causada por quema y tala. Pero los locales también usan y abusan de las tierras selváticas. Un reto para los antropólogos aplicados con orientación ambiental es encontrar formas de hacer que la preservación de la selva sea atractiva para los locales y garantice su cooperación. La conservación exitosa se debe basar en políticas culturalmente adecuadas, que los antropólogos aplicados pueden ayudar a planear en aquellos lugares específicos. Para ofrecer incentivos localmente significativos, es necesario un buen conocimiento antropológico de cada área afectada. Los antropólogos aplicados trabajan para lograr que lo "bueno para el planeta" también lo sea para la gente.

Percepción del riesgo

Los antropólogos ecológicos contemporáneos (aplicados) trabajan para planificar e implementar políticas dirigidas para preservar el ambiente. También abogan por las personas que están en riesgo, real o potencialmente. Un papel de los antropólogos ambientales actuales es valorar la medida y naturaleza de la percepción del riesgo en varios grupos y aprovechar dicha conciencia para combatir la degradación ambiental.

De una manera paradójica, la percepción del riesgo puede hallarse *más* desarrollada en grupos que están objetivamente en *menor* peligro. (Compare un miembro de la clase media superior estadounidense obsesionado con la condición física con un campesino empobrecido en Corea del Norte). En Brasil, la conciencia ambiental está más desarrollada en lugares y grupos directamente influidos por los medios de comunicación y los ambientalistas, que entre quienes se hallan más en peligro.

Los medios masivos de comunicación afinan la percepción del riesgo. Al buscar historias que atraigan audiencias, las agencias de noticias se enfocan en todo "riesgo" concebible: desde el ántrax y la gripe aviar, hasta la más reciente depresión tropical o la sospecha de un complot terrorista. Un mundo repleto de "riesgos" ubicuos, muchos no vistos y de magnitud sin cuantificar, favorecen el dominio para el pensamiento mágico, que distrae la atención de problemas más serios. Mientras magnifican los temores acerca de los riesgos que pueden matar a una docena de ratas en 100 años, los medios de comunicación tienden a minimizar los riesgos probados más significativos, como la obesidad o el calentamiento global.

La expansión del internet y la televisión por cable/satélite, con sus transmisiones las 24 horas, ha borrado la distinción entre lo global, lo nacional y lo local. Todas las amenazas parecen más cerca de casa. La retransmisión constante magnifica la percepción del riesgo. La distancia geográfica se diluye a través de los medios de comunicación nacionales y el bombardeo de información; una amenaza en Búfalo o Sacramento se percibe como algo cercano, incluso si uno vive en Atlanta. La globalización ha generado amenazas que magnifican cada vez más a los gobiernos, los medios de comunicación, los grupos de interés y las leyes. Ante tantas preocupaciones, ¿cómo podemos ser racionalmente selectivos? Brasil tiene muchos más riesgos ecológicos no regulados que Estados Unidos, pero los brasileños se preocupan mucho menos por ellos. Desde luego, los brasileños también son selectivos en la percepción del riesgo. Durante años, el crimen, la violencia y la falta de empleos han sido sus principales preocupaciones.

¿Cómo se relaciona la *percepción* del riesgo con las *acciones* que pueden reducir las amenazas al ambiente? En Estados Unidos, los políticos usan los temores que surgieron por los ataques del 11 de septiembre de 2001 para promover el apoyo para una "guerra contra el terrorismo" e invadir a Iraq. Las preocupaciones que surgen debido a eventos meteorológicos como Katrina (que muchos estadounidenses perciben, ya sea con precisión o sin ella, como relacionada con el calentamiento global) pueden usarse para fomentar acciones que combatan el cambio climático destructivo. Una vez que la gente percibe el riesgo, precisa de incentivos concretos para realizar acciones contra él (por ejemplo, la necesidad de mantener el suministro de agua para irrigación, ahorrar dinero, u obtener seguros para una casa de playa).

CONTACTO INTERÉTNICO

Desde finales de la década de 1920, los antropólogos investigan los cambios, en ambos lados, que surgieron del contacto entre sociedades industriales y no industriales. Los estudios de "cambio social" y "aculturación" son abundantes. Los etnógrafos británicos y estadounidenses, respectivamente, usaron dichos términos para describir el mismo proceso. Como se mencionó, la *aculturación* se refiere a los cambios que resultan cuando los grupos entran en contacto directo continuo, cambios en los patrones culturales de alguno o ambos grupos (Redfield, Linton y Herskovits, 1936, p. 149).

La aculturación difiere de la difusión, o préstamo cultural, que puede ocurrir sin contacto directo. Por ejemplo, la mayoría de los estadounidenses que comen *hot dogs* ("frankfurters") nunca han estado en Fráncfort, Alemania, como tampoco la mayoría de los estadounidenses propietarios de un Toyota o comedores de sushi han visitado Japón. Aunque la *aculturación* puede aplicarse a cualquier caso de contacto y cambio cultural, el término con más frecuencia ha descrito la **occidentalización**, la influencia de la expansión occidental sobre los pueblos indígenas y sus culturas. Por ende, a los locales que visten ropas que compran en tiendas, aprenden idiomas indo-europeos y de alguna forma adoptan las costumbres occidentales se les llama aculturados. La aculturación puede ser voluntaria o forzada, y puede haber considerable resistencia al proceso.

occidentalización
La influencia cultural de la expansión occidental sobre las culturas locales a nivel mundial.

Diferentes grados de destrucción, dominación, resistencia, sobrevivencia, adaptación y modificación de las culturas nativas pueden seguir al contacto interétnico. En los encuentros más destructivos, las culturas nativas y subordinadas enfrentan la aniquilación. En casos donde el contacto entre las sociedades indígenas y los extranjeros más poderosos conduce a la destrucción, situación particularmente característica de las eras colonialista y expansionista, al encuentro inicial le sucede, con frecuencia, una "fase de choque" (Bodley, ed., 1988). Los extranjeros pueden atacar o explotar a los nativos. Tal explotación puede aumentar la mortalidad, perturbar la subsistencia, fragmentar los grupos de parentesco, dañar los sistemas sociales de apoyo e inspirar nuevos movimientos religiosos, como los cultos a los aviones de carga que se estudiaron en el capítulo "Religión" (Bodley, ed., 1988). Durante la fase de choque, puede haber represión civil respaldada por la fuerza militar. Tales factores pueden conducir al colapso cultural del grupo (*etnocidio*) o a la extinción física (*genocidio*).

Cambio religioso

El proselitismo religioso puede promover el etnocidio, conforme las creencias y prácticas nativas se sustituyen por las occidentales. En ocasiones, una religión y sus costumbres asociadas se sustituyen por ideología y comportamiento más

compatibles con la cultura occidental. Un ejemplo es la religión de Handsome Lake (descrita en el capítulo 12), que condujo a los iroqueses a copiar técnicas agrícolas europeas, y destacar el trabajo masculino más que el femenino. Los iroqueses también cambiaron sus construcciones comunales y grupos de descendencia matrilineal por hogares de familias nucleares. Las enseñanzas de Handsome Lake condujeron a una iglesia y religión nuevas. Este movimiento revitalizador ayudó a los iroqueses a sobrevivir en un ambiente drásticamente modificado, pero el etnocidio no estuvo ausente.

Handsome Lake fue un nativo que creó una nueva religión, y se apoyó en modelos occidentales. Más comúnmente, los misioneros y proselitistas que representan las principales religiones del mundo, en especial el cristianismo y el islam, son los partidarios del cambio religioso. Las misiones protestantes y católicas continúan su labor incluso en rincones remotos del mundo. El protestantismo evangélico, por ejemplo, avanza hoy día en Perú, Brasil y otras partes de Latinoamérica. Con frecuencia, reta a un catolicismo cansado que tiene muy pocos sacerdotes y que en ocasiones se ve principalmente como una religión de mujeres.

A veces, la ideología política de un estado nación se enfrenta con una religión tradicional. Los funcionarios del ex imperio soviético desalentaron el catolicismo, el judaísmo y el islam. En Asia central, los dominadores soviéticos destruyeron mezquitas musulmanas y desalentaron la práctica religiosa. Por otra parte, con frecuencia los gobiernos usan su poder para fomentar una religión, como el islam en Irán o en Sudán (vea la figura 15.3).

En 1989, un gobierno militar tomó el poder en Sudán. Inmediatamente lanzó una campaña para cambiar a un país de más de 35 millones de personas, donde la cuarta parte del mismo no era musulmán, en una nación islámica. Sudán adoptó una política de imperialismo religioso, lingüístico y cultural. El gobierno buscó extender el islam y el idioma árabe al sur no musulmán. Ésta era un área cristiana y de religiones tribales que se ha resistido al gobierno central desde hace una década (Hedges, 1992*a*).

Tal resistencia continúa y se ha expandido a Darfur, una provincia occidental de Sudán empobrecida y golpeada por la sequía. Al momento de escribir este libro, más de 2 millones de sudaneses viven en campamentos, y huyen desde hace algunos años de combates en la región. Se ha acusado al gobierno sudanés y a las milicias árabes progubernamentales de crímenes de guerra contra la población africana negra de la región. El conflicto de Darfur comenzó a principios de 2003, cuando rebeldes no islámicos perpetraron ataques contra objetivos del gobierno, y afirmaban que éste oprimía a los africanos negros en favor de los árabes. Darfur ha enfrentado muchos años de tensión por derechos de tierra y pastizales entre árabes nómadas y granjeros africanos negros. Uno de los dos principales grupos rebeldes, el Ejército de Liberación de Sudán (ELS), incluye a población nuer y a otras poblaciones nilóticas.



FIGURA 15.3 Ubicación de Sudán.



Los niños nativos a lo largo del imperio colonial francés aprendieron el idioma francés al recitar libros sobre "nuestros ancestros los Galos". Más recientemente, los ciudadanos franceses han criticado o resistido lo que ven como "imperialismo cultural" estadounidense, uno de cuyos símbolos prominentes es Euro Disney. ¿También en Estados Unidos ha habido resistencia a la expansión de las empresas Disney?

Imperialismo cultural

El **imperialismo cultural** se refiere a la difusión o fomento de una cultura a costa de otras, o su imposición sobre otras culturas, que modifica, sustituye o destruye, por lo general debido al diferencial económico o influencia política. Por ende, los niños en el imperio colonial francés aprendieron historia, lengua y cultura francesas de libros de texto estandarizados también usados en Francia. Tahitianos, malgaches, vietnamitas y senegaleses aprendieron la lengua francesa al recitar libros sobre "nuestros ancestros los Galos".

¿En qué medida la tecnología moderna, especialmente los medios masivos de comunicación, son un agente del imperialismo cultural? Algunos analistas consideran a la tecnología moderna como un eliminador de diferencias culturales, conforme productos homogenizados llegan a más personas en todo el mundo. Pero otros observan en la tecnología moderna un papel que permite a los grupos sociales (culturas locales) expresarse y sobrevivir (Marcus y Fischer, 1999). La radio y la televisión modernas, por ejemplo, presentan de manera constante acontecimientos locales (por ejemplo, un "festival del pollo" en Iowa) a audiencias más grandes. Los medios de comunicación estadounidenses juegan un papel al estimular las actividades locales de muchos tipos. De igual modo, en Brasil, las prácticas, celebraciones y representaciones locales cambian por la influencia de fuerzas exteriores, incluidos los medios masivos de comunicación y el turismo.

En la ciudad de Arembepe, Brasil (Kottak, 1999*a*), la cobertura de televisión estimuló la participación en una representación tradicional anual, el *Chegança*. Se trata de un bailable de pescadores que representan el descubrimiento portugués de Brasil. Los arembepeiros viajan a la capital del estado para representar la *Chegança* ante cámaras de televisión, para un programa que presenta representaciones tradicionales de muchas comunidades rurales.

Un programa brasileño dominical nocturno de variedades a nivel nacional (*Fantástico*) es especialmente popular en las áreas rurales, porque muestra dichos eventos locales. En muchos pueblos a lo largo del río Amazonas, las ceremonias populares anuales se escenifican de manera esplendorosa para las cámaras de televisión. En la ciudad amazónica de Parantíns, por ejemplo, a los turistas que llegan en botes repletos en cualquier época del año se les muestran videos del festival anual Bumba Meu Boi del pueblo. Éste es una representación con disfraces que imita las corridas de toros, y segmentos de las mismas se han mostrado en *Fantástico*. Cada vez más se expande el patrón, en el que las comunidades locales preservan, reviven e intensifican la magnitud de sus ceremonias tradicionales a través de la televisión y para los turistas.



Sobrevivencia cultural a través de la historia

En este video, un genial anfitrión recorre el museo del pueblo que construyó la comunidad local de San José Magote, en Oaxaca, México. El narrador destaca los artefactos y exposiciones conmemorativas por los 3 500 años de historia del lugar, incluida la alfarería de un antiguo centro de cacicazgo, un modelo a escala de una hacienda colonial y un retrato de los exitosos esfuerzos de los habitantes por regresar la tierra tomada por los españoles a sus dueños originales de la comunidad. El video muestra una ruta de sobrevivencia cultural. La idea de que ellos son los herederos legales de las tradiciones culturales del antiguo México es una parte importante de la identidad de los zapotecos locales. ¿Cómo se usan las genealogías para retratar la historia local? ¿Cómo este video vincula tales genealogías con el presente? Con base en dicho video, ¿qué papeles han jugado las mujeres en la historia zapoteca?

La televisión brasileña también ha mantenido un papel "directivo y jerárquico" al difundir la popularidad de los días festivos como el carnaval y la navidad (Kottak, 1990*a*). La televisión ha auxiliado a la difusión nacional del carnaval más allá de sus centros urbanos tradicionales. Sin embargo, las reacciones locales a la transmisión nacional del carnaval y sus atavíos (desfiles elaborados, disfraces y bailes frenéticos) no son respuestas simples o uniformes a los estímulos externos.

En lugar de adoptar de manera directa el carnaval, los brasileños locales responden en varias formas. Con frecuencia no toman el carnaval en sí, sino modifican sus festividades locales para ajustarse a las imágenes de aquél. Otros desdeñan activamente el carnaval. Un ejemplo es Arembepe, donde el carnaval nunca ha sido importante, probablemente debido a su cercanía en el calendario con la principal festividad local, que se realiza en febrero en honor a san Francisco de Asís. En el pasado, los pobladores no podían costear la celebración de ambas festividades. Ahora, no sólo la gente de Arembepe rechaza el carnaval; también son cada vez más hostiles con su propia festividad principal. Los arembepeiros resienten el hecho de que la festividad de san Francisco se ha vuelto "un evento de extranjeros", porque cada febrero atrae a miles de turistas a su comunidad. Los pobladores creen que los intereses comerciales y los turistas se apropiaron de san Francisco.

En oposición a tales tendencias, muchos arembepeiros ahora dicen que les gusta y que participan más en las tradicionales fiestas de junio en honor a san Juan, san Pedro y san Antonio. En el pasado, estas festividades se observaban en una

imperialismo cultural
Difusión de una cultura (dominante) a costa de otras.

escala mucho menor que la que honraba a san Francisco. Los arembepeiros los celebran ahora con un nuevo vigor y entusiasmo, como una reacción a los extranjeros y sus celebraciones, reales y televisadas.

ELABORACIÓN Y REELABORACIÓN DE LA CULTURA

Para comprender el cambio cultural, es importante reconocer que los significados pueden generarse localmente. Las personas asignan sus propios significados y valores a los textos, mensajes y productos que reciben. Dichos significados reflejan sus antecedentes culturales y experiencias.

Indigenización de la cultura popular

indigenizado
Modificado para encajar en la cultura local.

Cuando las fuerzas de los centros mundiales influyen en las nuevas sociedades, se **indigenizan** y modifican para encajar en la cultura local. Esto es cierto para fuerzas culturales tan diversas como la comida rápida, la música, los estilos de viviendas, la ciencia, el terrorismo, las celebraciones y las ideas e instituciones políticas (Appadurai, 1990). Considere la recepción de la cinta *Rambo* en Australia como un ejemplo de cómo la cultura popular puede ser indigenizada. Michaels (1986) descubrió que *Rambo* es una película muy popular entre los aborígenes en el desierto de Australia central, quienes construyeron sus propios significados sobre ella. Su "lectura" fue muy diferente a la que imaginaron los creadores de la propia cinta y a la de la mayoría de los estadounidenses. Los aborígenes australianos vieron a Rambo como una representación del tercer mundo que se involucra en una batalla con la clase oficial blanca. Tal lectura expresa sus sentimientos negativos hacia el paternalismo blanco y sobre las relaciones raciales existentes. Los nativos australianos también imaginaron que había lazos tribales y vínculos de parentesco entre Rambo y los prisioneros que rescataba. Todo esto cobraba sentido con base en su experiencia. Los aborígenes australianos se encuentran desproporcionadamente representados en las cárceles australianas. Su liberador más probable sería alguien con un vínculo personal con ellos. Dichas lecturas de *Rambo* son significados relevantes que se producen *a partir* del texto y no *por* el texto (Fiske, 1989).

Un sistema global de imágenes

Todas las culturas expresan imaginación: en sueños, fantasías, canciones, mitos e historias. Sin embargo, en la actualidad, más personas en muchos más lugares imaginan "un conjunto más amplio de vidas 'posibles' como nunca antes. Una importante fuente de este cambio son los medios masivos de comunicación, que presentan una rica reserva, siempre cambiante, de vidas posibles" (Appadurai, 1991, p. 197). Estados Unidos como centro de medios de comunicación se unió a Canadá, Japón, Europa occidental, Brasil, México, Nigeria, Egipto, India y Hong Kong.



En San Gimignano, Italia, niños y jóvenes visten disfraces medievales en un desfile por las calles durante una de las muchas exhibiciones al aire libre del pueblo. Cada vez más, las comunidades locales interpretan ceremonias "tradicionales" para la televisión y los turistas.

Como la prensa ha hecho durante siglos (Anderson, 1991), los medios masivos electrónicos también pueden difundir, e incluso ayudan a crear, identidades nacionales y étnicas. La prensa, la televisión y la radio pueden difundir las culturas de diferentes países dentro de sus propias fronteras, lo que aumenta la identidad cultural nacional. Por ejemplo, millones de brasileños anteriormente desconectados (por aislamiento geográfico o analfabetismo) de los eventos y la información urbanos y nacionales, ahora participan en un sistema de comunicación nacional, a través de las redes de televisión (Kottak, 1990*a*).

Estudios transculturales sobre la televisión contradicen una creencia etnocéntrica estadounidense acerca de su consumo en otros países. Esa mala interpretación se basa en que los programas estadounidenses inevitablemente triunfan sobre los productos locales. Mas esto no sucede cuando hay una atractiva competencia local. En Brasil, por ejemplo, la red más popular (TV Globo) se apoya enormemente en las producciones locales, en especial las telenovelas.

Globo transmite cada noche para la audiencia más grande y dedicada del mundo (acaso 80 millones de televidentes en toda la nación). Los programas que atraen a esta multitud los realizan brasileños para sus propios connacionales. Por tanto, no es la cultura estadounidense, sino una nueva cultura panbrasileña nacional la que propaga la televisión. Las producciones brasileñas también compiten en el ámbito internacional. Se exportan a más de 100 países, que abarcan Latinoamérica, Europa, Asia y África.

Es posible generalizar que la programación culturalmente extranjera no tendrá mucho éxito en cualquier parte cuando está disponible una opción local de calidad. La confirmación proviene de muchos países. Las producciones nacionales son muy populares en Japón, México, India, Egipto y Nigeria. A mediados de la década de 1980, un estudio arrojó que el 75% de los telespectadores nigerianos prefirió producciones locales. Sólo un 10% favoreció las importaciones, y el restante 15% optó por ambas. Las producciones locales son exitosas en Nigeria porque "están llenas de momentos cotidianos con los que puede identificarse la audiencia" (Gray, 1986). Treinta millones de personas miraron una de las series más populares, *The Village Headmaster*, cada semana. Dicho programa llevó valores rurales a la pantalla de los citadinos, que habían perdido el contacto con sus raíces rurales (Gray, 1986).

Los medios masivos de comunicación también pueden desempeñar un papel en el mantenimiento de identidades étnicas y nacionales entre las personas cuya experiencia de vida es trasnacional. Los musulmanes de habla árabe, incluidos los migrantes, en muchos países siguen la red de televisión Al Jazeera, con base en Qatar, lo que ayuda a reforzar las identidades étnicas y religiosas. Conforme el grupo se mueve, puede permanecer vinculado con otros y con su patria a través de los medios de comunicación. Las diásporas (personas que se dispersan desde una patria original ancestral) han ampliado todos los mercados para los medios de comunicación, los servicios de comunicación y de viajes dirigidos a audiencias étnicas, nacionales o religiosas específicas. Por una cuota, una estación PBS en Fairfax, Virginia, ofrece más de 30 horas a la semana a grupos inmigrantes, en el área del Distrito de Columbia, para hacer programas en su propio idioma.

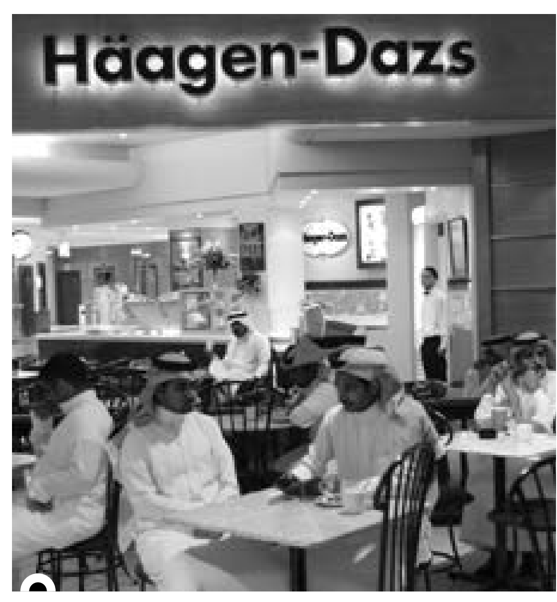


Cuando productos e imágenes entran a nuevos escenarios, por lo general se indigenizan, es decir, se modifican para encajar en la cultura local. Jeans Street, en Bandung, Indonesia, es una franja de tiendas, comercios y restaurantes que abastecen a jóvenes interesados en la cultura *pop* occidental. ¿Cómo se indigeniza este cartel de *Batman y Robin*?

Una cultura global de consumo

Además de los medios electrónicos, otra fuerza trasnacional clave son las finanzas o el mercado. Las corporaciones multinacionales y otros intereses empresariales buscan, más allá de las fronteras de los países, lugares para invertir y obtener ganancias. Como dice Arjun Appadurai (1991, p. 194): "dinero, mercancías y personas se persiguen unos a otros interminablemente alrededor del mundo". Los residentes de muchas comunidades latinoamericanas ahora dependen del efectivo exterior, remitido de la migración laboral internacional. Además, la economía de Estados Unidos está cada vez más influida por la inversión extranjera, en especial la proveniente de Gran Bretaña, Canadá, Alemania, Holanda y Japón (Rouse, 1991). La economía estadounidense también aumentó su dependencia de la mano de obra extranjera, a través tanto de la inmigración





Las empresas y los medios de comunicación aumentaron el anhelo por ciertos productos a lo largo del mundo. Las muñecas Barbie y los videos de Pocahontas se venden en China, así como el helado Häagen-Dazs en Medio Oriente.

de los trabajadores como de la exportación de empleos.

La cultura global contemporánea está impulsada por flujos de personas, tecnología, finanzas, información, imágenes e ideología (Appadurai, 1990, 2001). Empresas, tecnología y medios de comunicación aumentaron el anhelo por mercancías e imágenes a lo largo del mundo (Gottdiener, 2000). Esto forzó a los estados nación a abrirse a una cultura global de consumo. Casi todos en la actualidad participan de esa cultura. Pocas personas no han visto la publicidad de un producto occidental plasmada en una camiseta. Las grabaciones de estrellas de rock estadounidenses e inglesas resuenan en las calles de Río de Janeiro, mientras que los conductores de taxi de Toronto a Madagascar tocan cintas de música brasileña. Campesinos y pueblos tribales participan en el sistema mundial moderno no sólo porque están atrapados en el efectivo, sino también porque sus productos e imágenes son apropiadas por el capitalismo mundial (Root, 1996). Se comercializan por otros (como los san en la película *Los dioses deben estar locos*). Más aún, los pueblos indígenas también comercializan sus propias imágenes y productos, a través de tiendas de distribución como "Cultural Survival" (vea Mathews, 2000).

PERSONAS EN MOVIMIENTO

Las vinculaciones en el sistema mundial moderno han tanto aumentado como borrado las antiguas fronteras y distinciones. Arjun Appadurai (1990, p. 1) caracteriza el mundo actual como un "sistema interactivo translocal" que es "sorprendentemente nuevo". Ya sea como refugiados, migrantes, turistas, peregrinos, proselitistas, trabajadores, hombres de negocios, trabajadores de desarrollo, empleados de organizaciones no gubernamentales, políticos, terroristas, soldados, figuras deportivas o imágenes que transmiten los medios de comunicación, las personas parecen viajar hoy más que nunca antes.

En capítulos anteriores se vio que los forrajeros y pastores son generalmente seminómadas o nómadas. Sin embargo, en la actualidad, la escala del movimiento humano se expandió de forma dramática. Tan importante es la migración trasnacional que muchos mexicanos descubren que "sus parientes y amigos más importantes probablemente son aquellos que o viven a cientos o miles de kilómetros de distancia o inmediatamente junto a ellos" (Rouse, 1991). La mayoría de los migrantes conserva sus lazos con su tierra natal (mediante telefonemas, correos electrónicos, visitas, envío de dinero, o la "televisión étnica"). En un sentido, viven multilocalmente, en diferentes lugares a la vez. Los dominicanos en la ciudad de Nueva York, por ejemplo, se caracterizan por vivir "entre dos islas": Manhattan y República Dominicana (Grasmuck y Pessar, 1991). Muchos dominicanos, como los migrantes de otros países, llegan a Estados Unidos temporalmente, en busca de dinero para transformar sus estilos de vida cuando regresen al Caribe.

La decisión de migrar a través de las fronteras nacionales, con los riesgos que implica hacerlo en ocasiones ilegalmente, se basan en razones sociales, por ejemplo si un pariente ya vive en la nación anfitriona, y además por motivos económicos y en respuesta a los vaivenes en la economía global. La sección "Valorar el quehacer antropológico" del presente capítulo estudia cómo grandes cantidades de brasileños, y por extensión otros migrantes recientes hacia Estados Unidos, regresan a casa debido a la última depresión económica en ese país, así como a leyes de migración y políticas de vigilancia más restrictivas.

Con tantas personas "en movimiento", la unidad del estudio antropológico se expandió de la comunidad local a la **diáspora**, la descendencia de un área que se dispersó a muchas tierras. Los antropólogos rastrean cada vez más a los descendientes de los pobladores que han estudiado conforme se mueven de las áreas rurales a las urbanas y a través de fronteras nacionales. En 1991, para la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología en Chicago, el antropólogo Robert Kemper organizó una sesión de presentaciones acerca del trabajo de campo etnográfico de largo plazo. El objetivo de la extensa investigación del mismo Kemper fue la población mexicana de Tzintzuntzan que, con su mentor George Foster, ha estudiado durante décadas. Sin embargo, su base de datos ahora incluye no sólo Tzintzuntzan, sino a sus descendientes en todo el mundo. Dada la diáspora de Tzintzuntzan, Kemper incluso utilizó su tiempo en Chicago para visitar a personas de Tzintzuntzan que establecieron ahí una colonia. En el mundo actual, conforme la gente se mueve, llevan con ellos sus tradiciones y a sus antropólogos.

La **posmodernidad** describe nuestra época y situación: el mundo actual en flujo, aquellas personas en movimiento que aprendieron a administrar múltiples identidades dependiendo del lugar y el contexto. En su sentido más general, lo **posmoderno** se refiere a la difusión y rompimiento de los cánones establecidos (reglas o estándares), categorías, distinciones y fronteras. La palabra se tomó de **posmodernismo**, un estilo y movimiento en arquitectura que sucedió al modernismo, a comienzos de la década de 1970. La arquitectura posmoderna rechazó las reglas, el orden geométrico y la austeridad del modernismo. Se esperaba que los edificios modernistas tuvieran un diseño claro y funcional. El diseño posmoderno es "más desaliñado" y lúdico. Se apoya en una diversidad de estilos de épocas y lugares diferentes, incluidas las culturas popular, étnica y no occidental. El posmodernismo extiende el "valor" mucho más allá de las formas culturales clásicas, elitistas y occidentales. Ahora el término *posmoderno*



Con tantas personas en movimiento, la unidad del estudio antropológico se ha expandido de la comunidad local a la diáspora. Esto se refiere a la descendencia de un área (por ejemplo, sur asiático) que se dispersó a muchas tierras, como este dueño de una tienda de dulces hindú en Ealing Road, Londres, RU.

se emplea para describir desarrollos comparables en música, literatura y artes visuales. A partir de tal origen, la *posmodernidad* describe un mundo donde los estándares, los contrastes, los grupos, las fronteras y las identidades tradicionales se abren, extienden y rompen.

La globalización promueve la comunicación intercultural, incluidos los viajes y la migración, que ponen a personas de diferentes sociedades en contacto directo. El mundo se halla más integrado que nunca. Aunque la *des*integración también nos rodea. Las naciones se disuelven (Yugoslavia, la Unión Soviética), al igual que los bloques políticos (las naciones del Pacto de Varsovia) y las ideologías ("Comunismo"). La noción de "mundo libre" colapsó porque ésta existió principalmente en oposición a un grupo de "naciones cautivas", una clasificación que alguna vez aplicó Estados Unidos y sus aliados al ex imperio soviético, que ha perdido mucho de su significado hoy en día.

Simultáneamente, surgen nuevos tipos de unidades políticas y étnicas. En algunos casos, las culturas y los grupos étnicos se reunieron en asociaciones más grandes. Hay una creciente identidad paníndica (Nagel, 1996) y también un movimiento pantribal internacional. Por tanto, en junio de 1992, la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas se reunió en Río de Janeiro de manera paralela con la CNUMAD (la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo). Junto con diplomáticos, reporteros y ambientalistas, llegaron 300 representantes de la diversidad tribal que sobrevive en el mundo moderno, de Lapland a Mali (Brooke, 1992; vea también Maybury-Lewis, 2002).

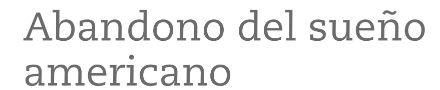
diáspora
Descendencia de un área que se dispersó a muchas tierras.

posmodernidad
Época de cuestionamiento de los cánones, identidades y estándares establecidos.

posmoderno
Rompimiento de los cánones, categorías, distinciones y fronteras establecidas.

posmodernismo
Movimiento posterior al modernismo en arquitectura; ahora mucho más amplio.





valorar el quehacer ANTROPOLÓGICO

Abandono del sueño americano

Los estudios de migración son comunes en la antropología contemporánea, y reflejan la interconectividad del mundo actual. Entre los migrantes que estudian los antropólogos hay descendientes de nuestros sitios de trabajo de campo, que ahora se mueven no sólo de las áreas rurales a las urbanas, sino también a través de fronteras nacionales. El antropólogo Robert Kemper, por ejemplo, sigue la diáspora mundial de un pueblo mexicano, Tzintzuntzan, que ha estudiado durante décadas. En el mundo actual, conforme la gente se mueve, llevan consigo sus tradiciones y a sus antropólogos. La antropóloga Maxine Margolis, descrita aquí por sus estudios de brasileños en Estados Unidos, originalmente realizó trabajo de campo en Brasil. Más tarde se interesó en la migración brasileña hacia Paraguay, y luego a Estados Unidos. Ella rastrea las fortunas y los movimientos de los brasileños conforme responden a los eventos en Brasil, Estados Unidos y la economía global. Aquí se describe un movimiento de retorno a Brasil que provocó el declive de la economía estadounidense, en particular en la construcción, un aumento en el sentimiento anti-inmigrante y el creciente valor de la moneda brasileña en relación con el dólar estadounidense.

Como cientos de miles de brasileños de clase media, que se mudaron a Estados Unidos durante las dos décadas pasadas, José Osvandir Borges y su esposa, Elisabeth, llegaron con visas de turistas y permanecieron como inmigrantes ilegales, echando raíces en formas que nunca esperaron.

Después de empacar su televisor de plasma, los trofeos escolares y otros frutos de 12 prósperos años en Ironbound, Newark, la pareja y su hija nacida en Estados Unidos, Marianna, de 10 años de edad, fueron programados para viajar de regreso a Brasil esa mañana.

"No puedes pasar toda tu vida esperando ser legal", dice Borges, de 42 años, tras reflexionar sobre la dura decisión que nació de esperanzas perdidas, con nuevos temores y economías cambiantes en ambos países, desde su llegada en 1996. Por ley, la pareja tiene prohibido reingresar a Estados Unidos en los próximos 10 años, incluso como visitantes.

Cada vez más brasileños a lo largo del país toman la decisión de abandonar su vida en Estados Unidos, de acuerdo con funcionarios consulares y agencias de viaje saturadas con reservaciones de boletos de viaje sencillo, y según los líderes comunitarios en los vecindarios que han transformado los brasileños, desde Boston hasta Pompano Beach, Florida.

En el último medio año, la migración inversa se ha vuelto indiscutible entre los brasileños en Estados Unidos, con una población que el gobierno de Brasil estima en 1.1 millones, cuatro a cinco veces mayor de lo que el censo oficial calcula.

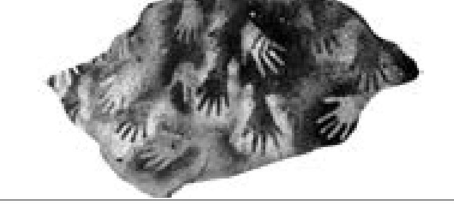
Los brasileños que vuelven a casa señalan un creciente miedo a la deportación y una economía estadounidense en depresión. Muchos citan la expiración de las licencias de conducir que ya no pueden renovar bajo reglas más duras, junto con la caída en el valor del dólar contra la moneda de Brasil, donde la economía ha mejorado.

En Massachusetts, dice Fausto da Rocha, fundador del centro de inmigrantes brasileños del área de Boston, "muchos de mis compatriotas están aquí de manera ilegal, y par-



Muchos migrantes brasileños en Estados Unidos, incluidos los que se muestran aquí, abandonan su "sueño americano" y regresan a su país. En la fotografía, Elisabeth Borges (izquierda), su hija Marianna, su esposo José Osvandir Borges (sentado) y su hijo, Thiago (derecha), con José Silva, un amigo de la familia, en su casa de Newark el lunes 3 de diciembre de 2007.





ten por miles, algunos después de haber perdido sus casas debido a la crisis hipotecaria de alto riesgo".

Y en el consulado de Brasil en Miami, que atiende a los brasileños de cinco estados del sureste, los funcionarios dicen que un estudio reciente de compañías de mudanzas y agencias de viaje confirmó lo que ya suponían a partir de su tránsito peatonal. Más brasileños dejan la región que los que llegan, lo inverso de una curva ascendente a que parecía imparable en épocas tan recientes como 2005, cuando los brasileños incapaces de satisfacer requisitos de visa más exigentes cruzaban furtivamente la frontera Estados Unidos-México en números récord.

Es muy pronto para decir si la migración inversa de brasileños los pone en la vanguardia de una tendencia más amplia entre los inmigrantes, o acentúa su distinción... Los estudios muestran que, por lo general, ellos provienen de clases más urbanas y educadas que otros grandes grupos de inmigrantes ilegales de Latinoamérica. Muchos de los que ahora regresan invirtieron sus ganancias obtenidas en Estados Unidos en propiedades brasileñas.

Pero su propia explicación acerca de la oleada de regreso a Brasil contradice la sabiduría convencional, en ambos países, acerca del debate de la inmigración.

Durante años, los defensores de otorgar a personas como los Borges una oportunidad de conseguir estatus legal, han argumentado que a los inmigrantes ilegales sólo se les conducía a una mayor clandestinidad debido a las medidas de vigilancia como las redadas o el negarles licencias de conducir. Los que han abogado por restricciones y castigos más severos argumentan que la inmigración ilegal ahora crece independientemente de la baja y el flujo de la economía estadounidense. El retorno a Brasil desafía ambos argumentos.

Al enfrentarse con la disminución de recompensas y el aumento en los gastos en Estados Unidos, separada por largo tiempo de sus parientes ancianos en Brasil, "la gente se pregunta: '¿vale la pena esto, ser ilegal, estar amedrentado?'", dice Maxine L. Margolis, profesora de antropología en la Universidad de Florida en Gainesville, quien escribió extensamente sobre los brasileños en Estados Unidos.

Existen variaciones regionales, pero el patrón es consistente. En el sur de Florida, la expiración de una licencia de conducir con frecuencia marca el punto de retorno para las familias ya acorraladas por el declive en la construcción de viviendas... Hasta hace siete años, los brasileños con visas de turista podían conseguir licencias de Florida válidas para ocho años, pero ahora todas expiran y no pueden renovarse.

En Massachusetts, donde hay más transporte público, un aumento significativo en las redadas migratorias, junto con los procesos ejecutorios hipotecarios, han jugado un papel clave en el éxodo.

Aunque Brasil todavía no ofrece las oportunidades de empleo de Irlanda, que ha retirado masivamente emigrantes, tampoco es una economía sombría o un país devastado por la guerra. Y, al igual que los inmigrantes italianos de principios del siglo XX, que por lo general planeaban regresar a Italia, y la mitad de ellos eventualmente lo hizo, muchos brasileños llegaron con la intención de regresar tan pronto como cumplieran sus metas financieras.

Pero, como la familia Borges, pronto cambiaron sus planes.

"Llegamos aquí para ahorrar suficiente dinero para comprar una casa en Brasil", dice Borges, y recuerda las primeras semanas cuando la familia dormía en el sótano de un amigo y él trabajaba en la construcción por primera vez. Esperaban regresar a Brasil después de dos años.

En vez de ello, encontró a su empresario interior. Comenzó un negocio de plomería y construcción que pronto empleó a más de siete compatriotas, pagó impuestos y ayudó a construir hoteles renombrados en tres estados.

Pero en 2005, conforme el auge de la construcción comenzó a declinar, las compañías más grandes, por la presión de los sindicatos, comenzaron a demandar documentos de trabajo, declara Borges. Y cuando su cuadrilla no los pudo presentar, quedaron fuera.

Conforme el mercado inmobiliario se tambaleaba, las ganancias semanales en el negocio se redujeron de un máximo de US$6 000 a apenas US$2 000. Los gastos como gas y renta se elevaron, lo que hizo más difícil para él y su esposa, quien limpiaba casas en Nueva York, pagar los préstamos por la granja que compraron en Brasil.

El dólar, que alguna vez compraba cuatro reales brasileños, cayó a un bajo histórico de 1.7 reales en mayo. Luego en junio alcanzó su punto crítico: el colapso del proyecto de ley bipartidista en el congreso, que les habría ofrecido a ellos, y a millones de otros residentes ilegales, un camino hacia el estatus legal.

"Después de que la ley no se aprobó, fue como si todas las esperanzas se desvanecieran al mismo tiempo", apunta Borges.

FUENTE: Nina Bernstein y Elizabeth Dwoskin, "Brazilians Giving Up Their American Dream". Tomado de *The New York Times*, 4 de diciembre de 2007.

PUEBLOS INDÍGENAS

El término y concepto *pueblo indígena* ganó legitimidad dentro de la ley internacional con la creación en 1982 del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas (WGIP, por sus siglas en inglés). Este grupo, que se reúne anualmente, tiene representación de los seis continentes. El borrador de la Declaración de Derechos Indígenas, que produjo el WGIP en 1989, fue aceptado por la ONU para discutirlo en 1993. La convención 169, un documento de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) que apoya la diversidad cultural y el empoderamiento indígena, se aprobó en 1989. Tales declaraciones y documentos, junto con el trabajo del WGIP, han influido en gobiernos, ONGs y agencias internacionales, incluido el Banco Mundial, para expresar mayor preocupación por los pueblos indígenas y adoptar políticas diseñadas para beneficiarlos. Movimientos sociales a nivel mundial han adoptado el término *pueblo indígena* como una etiqueta política y de autoidentificación con base en la opresión pasada, pero ahora legitiman la búsqueda de derechos sociales, culturales y políticos (De la Peña, 2005).

En Hispanoamérica, científicos sociales y políticos favorecen el término *indígena* sobre *indio*, vocablo colonial que usaron los conquistadores españoles y portugueses para referirse a los nativos de América. Con los movimientos nacionales de independencia que terminaron con el colonialismo latinoamericano, la situación de los pueblos indígenas no necesariamente mejoró. Para el blanco y el mestizo, las élites de las nuevas naciones, los indios y sus estilos de vida se percibieron como extraños a la civilización (europea). Pero los intelectuales vieron como redimibles a los indios y defendieron políticas sociales para propiciar su bienestar (De la Peña, 2005).

De mediados hasta finales de la década de 1980, el discurso público latinoamericano y las políticas estatales enfatizaron la asimilación y desalentaron la identificación y movilización indígenas. Los indígenas se asociaban con un pasado romántico pero marginal en el presente, excepto para exponerse en museos, o ante el turismo y en eventos folclóricos. A los indígenas bolivianos y peruanos se les alentó a autoidentificarse como campesinos. Los últimos 30 años han atestiguado un cambio dramático. El énfasis transitó de la asimilación biológica y cultural, *mestizaje*, a las identidades que valoran la diferencia, en especial las indígenas. En Ecuador, grupos anteriormente vistos como campesinos que hablan quechua, ahora se clasifican como comunidades indígenas con territorios asignados. Otros "campesinos" andinos también experimentaron reindigenización. Brasil ha reconocido 30 nuevas comunidades indígenas en el noreste, una región que anteriormente se consideró había perdido a su población indígena (vea "Más allá del salón de clase"). En Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Ecuador, Argentina, Bolivia, Perú y Venezuela se han dado reformas constitucionales que reconocen a dichas naciones como multiculturales (Jackson y Warren, 2005). Muchas constituciones nacionales reconocen ahora los derechos de los pueblos indígenas a la distinción cultural, el desarrollo sustentable, la representación política y el autogobierno limitado. En Colombia, por ejemplo, se



El trabajo para promover la sobrevivencia cultural es un movimiento internacional pantribal creciente. La Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas se reunió en Río de Janeiro en junio de 1992. Junto con diplomáticos, reporteros y ambientalistas llegaron 300 representantes de la diversidad tribal que sobrevive en el mundo moderno.

confirmó a las comunidades indígenas como propietarias por derecho de grandes territorios. Sus líderes y consejos ostentan los mismos beneficios que cualquier gobierno local. Dos asientos en el senado colombiano se reservan para representantes indígenas (De la Peña, 2005).

En Latinoamérica, el ímpetu de los pueblos indígenas por la autodeterminación enfatiza: 1) su distinción cultural; 2) reformas políticas que involucran una restructuración del estado; 3) derechos territoriales y acceso a recursos naturales, incluido el control sobre el desarrollo económico y, 4) reformas de poderes militares y policíacos sobre los pueblos indígenas (Jackson y Warren, 2005).

El movimiento de derechos indígenas, y la respuesta gubernamental al mismo, tienen lugar en el contexto de la globalización, incluidos movimientos sociales trasnacionales que se enfocan en temas como los derechos humanos, los de las mujeres y del medio ambiente. Organizaciones trasnacionales han ayudado a los pueblos indígenas a influir sobre las agendas legislativas nacionales. Las ONG especializadas en desarrollo y derechos humanos llegan a considerar a los pueblos indígenas como clientes. Muchos países latinoamericanos firmaron tratados y convenios de derechos humanos internacionales.

Aunque Latinoamérica experimentó un cambio general de gobiernos autoritarios a democráticos desde 1980, no han desaparecido la discriminación y la desigualdad étnica y racial. Debe reconocerse también que la organización de los indígenas alcanza un alto costo, incluidos asesinatos de líderes indígenas y sus seguidores. Especialmente en Guatemala, Perú y Colombia existe severa represión política, junto con miles de muertes y refugiados indígenas, así como personas desplazadas interiormente (Jackson y Warren, 2005).

Ceuppens y Geschiere (2005) exploran un ascenso vertiginoso de la noción de *autoctonía* (ser nativo de, o formado en, el lugar donde uno se encuentra), con un implícito llamado a excluir extranjeros, en diferentes partes del mundo. Los términos *autoctonía* e *indígena* se remontan a la historia griega clásica, con similares implicaciones. *Autoctonía* se refiere al yo y al suelo. *Indígena* literalmente significa nacido dentro, con la connotación en griego clásico de nacer "dentro de la casa". Ambas nociones resaltan la necesidad de salvaguardar las tierras ancestrales (patrimonio) de los extranjeros, junto con los derechos de los primeros para acceder a privilegios especiales y protección frente a los posteriores inmigrantes, legales o ilegales (Ceuppens y Geschiere, 2005).

Durante la década de 1990 la autoctonía se volvió un conflicto en muchas partes de África, lo que inspiró violentos esfuerzos por excluir a los "extranjeros", especialmente en las áreas francófonas, pero también extendiéndose hacia los países anglófonos. Simultáneamente, la autoctonía se convirtió en noción clave en debates acerca de inmigración y el multiculturalismo en Europa. A diferencia de la voz "pueblos indígenas", el término "autóctono" ha sido aceptado por la mayoría de los grupos en Europa, pues destaca la prominencia que adquirió la exclusión de extranjeros en la política cotidiana mundial (Ceuppens y Geschiere, 2005). Un ejemplo familiar ocurrió en Estados Unidos, cuando fue representado en el debate del congreso que estalló, a principios de la primavera de 2006, sobre la inmigración ilegal.



La Paz, Bolivia, 23 de mayo de 2005: bolivianos que afirman una identidad indígena se manifiestan por sus derechos y la nacionalización de los recursos de gas de dicho país. En diciembre de 2005 los bolivianos eligieron como su presidente a Evo Morales, el candidato del partido Movimiento Indígena hacia el Socialismo. Éste obtuvo más escaños en las elecciones parlamentarias de 2006.

Identidad en las políticas indígenas

El **esencialismo** describe el proceso de ver una identidad como establecida, real y congelada, para ocultar los procesos históricos y políticos dentro de los que se desarrolló esta misma. Un ejemplo serían los términos étnicos "hutu" y "tutsi" en Ruanda, como se discutió en el capítulo 14: "El sistema mundial y el colonialismo". Esos nombres en realidad no tenían nada que ver con la etnicidad cuando se crearon. Los estados nación usan estrategias esencialistas (por ejemplo, la distinción tutsi-hutu) para perpetuar las jerarquías y justificar la violencia contra las categorías vistas como menos humanas.

esencialismo
Ver una identidad como establecida, real y congelada, para ocultar los procesos históricos y políticos.

Las identidades, enfáticamente, no son fijas. En el capítulo "Etnicidad y raza" se vio que aquéllas son fluidas y múltiples. Las personas adop-

tan etiquetas e identidades particulares, en ocasiones en competencia. Algunos grupos peruanos, por ejemplo, se autodefinen como mestizos, pero todavía se ven a sí mismos como indígenas. La identidad es un proceso dinámico fluido y existen múltiples formas de ser indígena. No se requiere ni hablar una lengua indígena ni vestir ropa "nativa". Las identidades las afirman en momentos y lugares determinados individuos y grupos particulares, después de varios tipos de negociaciones. La identidad indígena coexiste con, y debe gestionarse en el contexto de, otros componentes de identidad, incluidos la religión, la raza y el género. Las identidades siempre deben verse como 1) potencialmente plurales, 2) emergentes a través de un proceso específico y 3) formas de ser de alguien o algo en momentos y lugares particulares (Jackson y Warren, 2005).

Ningún movimiento social existe fuera de la nación que lo acoge. Tampoco ninguna nación contemporánea permanece aislada del sistema mundial, la globalización y la organización trasnacional.

EL MANTENIMIENTO DE LA DIVERSIDAD

La antropología desempeña un papel crucial en la promoción de una visión más humanista del cambio social, una que respeta el valor de la diversidad biológica y cultural humana. La existencia de la antropología es en sí misma un tributo a la continua necesidad de comprender las similitudes y diferencias entre los seres humanos en todo el mundo. La antropología nos enseña que las respuestas adaptativas de los humanos pueden ser más flexibles que las de otras especies, porque los principales medios adaptativos son socioculturales. Sin embargo, las formas, instituciones, valores y costumbres culturales del pasado siempre influyen en la adaptación posterior, lo que produce diversidad continua y otorga cierta unicidad a las acciones y reacciones de diferentes grupos. Con el conocimiento y conciencia de nuestras responsabilidades profesionales, trabajemos para mantener la antropología, el estudio de la humanidad, como la más humanista de todas las ciencias.

Refuerzo del CURSO

Resumen

1. El calentamiento global se debe al crecimiento de la población humana y al uso de combustibles fósiles, que producen gases de efecto invernadero. La concentración atmosférica de dichos gases aumentó a partir de la revolución industrial, y especialmente desde 1978. El cambio climático abarca el calentamiento global junto con la subida en los niveles de los océanos, la precipitación, las tormentas y los efectos sobre los ecosistemas. Las comunidades costeras pueden anticipar inundaciones crecientes y tormentas y oleajes más severos. Los gases de efecto invernadero llegan a permanecer en la atmósfera durante siglos. Aún son necesarias políticas para frenar su emisión.

2. La antropología siempre ha estado preocupada por la manera en la que las fuerzas ambientales influyen en los humanos y cómo las actividades de éstos afectan la biosfera. Muchos grupos indígenas hicieron un trabajo valioso para conservar sus ecosistemas. La etnoecología es un conjunto de prácticas y percepciones ambientales de la sociedad; esto es: un modelo cultural del ambiente en relación con las personas y la sociedad. Las etnoecologías indígenas de manera creciente están siendo desafiadas por las fuerzas globales que trabajan para explotar y degradar, aunque algunas veces se dirigen a proteger el ambiente. El reto de la antropología ecológica aplicada es diseñar estrategias culturalmente adecuadas para la conservación, y encarar así el crecimiento implacable de la población y la expansión comercial.

3. La deforestación es un factor principal en la pérdida de la biodiversidad local. Los escenarios globales de la deforestación incluyen presión demográfica (por nacimientos o inmigración) sobre las economías de subsistencia, la tala comercial, la construcción de caminos, los cultivos comerciales, las necesidades de madera combustible aso-

ciada con la expansión urbana y la roza y quema vinculada con la ganadería y el pastoreo. El hecho de que la pérdida de las selvas se deba a varias causas tiene una implicación política. Diferentes escenarios de deforestación requieren de distintas estrategias de conservación. Los antropólogos aplicados deben trabajar para hacer que el "bien global" implique también el de la gente local.

4. Un papel de los antropólogos ambientales de hoy es valorar la medida y naturaleza de la percepción del riesgo en varios grupos y fomentar dicha conciencia para combatir la degradación ambiental. La percepción del riesgo tiende a ser mayor en los lugares y entre los grupos en donde los medios de comunicación y el ambientalismo influyen de manera directa, en lugar de entre las personas que figuran en mayor peligro. Es posible utilizar las preocupaciones que surgen de los recientes eventos meteorológicos para alentar acciones que combatan el destructivo cambio climático.

5. Diferentes grados de destrucción, dominación, resistencia, sobrevivencia y modificación de culturas nativas pueden darse con el contacto interétnico. Esto puede conducir al colapso cultural de una tribu (etnocidio) o a su extinción física (genocidio). El *imperialismo cultural* se refiere a la difusión de una cultura y su imposición sobre otras culturas, a las que modifica, sustituye o destruye, por lo general debido a la influencia de diferencias económicas o políticas. Algunos se preocupan de que la tecnología moderna, incluidos los medios masivos de comunicación, destruyan las culturas tradicionales. Pero otros aprecian un importante papel para la nueva tecnología al permitir que las culturas locales se expresen ellas mismas.

6. Cuando las fuerzas de los centros globales entran a nuevas sociedades, se *indigenizan*. Como la prensa, los medios de comunicación electrónicos pueden ayudar a difundir una cultura nacional dentro de sus propias fronteras. Los medios también juegan un papel en la conservación de las identidades étnicas y nacionales entre las personas que mantienen vidas trasnacionales. Las empresas, la tecnología y los medios de comunicación aumentaron el deseo por las mercancías e imágenes a lo largo del mundo, lo que creó una cultura global de consumo.

7. Las personas viajan más que nunca antes. Pero los migrantes también mantienen lazos con su patria y hogares, de modo que viven multilocalmente. Con tantas personas "en movimiento", la unidad del estudio antropológico se expande de la comunidad local a la diáspora. La *posmodernidad* describe este mundo en flujo, de modo que las personas en movimiento administran múltiples identidades sociales dependiendo del lugar y el contexto. Nuevos tipos de unidades políticas y étnicas surgen, mientras otras se desmoronan o desaparecen.

8. El término y concepto *pueblo indígena* ganó legitimidad dentro de la ley internacional. Gobiernos, ONG y agencias internacionales adoptaron políticas diseñadas para reconocer y beneficiar a los pueblos indígenas. Movimientos sociales a nivel mundial emplean este término como una etiqueta política de autoidentificación basada en la opresión pasada, pero que ahora señala una búsqueda de derechos sociales, culturales y políticos.

9. En Latinoamérica, el énfasis cambió de la asimilación biológica y cultural a las identidades que valoran las diferencias. Muchas constituciones nacionales reconocen ahora los derechos de los pueblos indígenas. Organizaciones trasnacionales ayudan a éstos para influir en las agendas legislativas nacionales. El uso reciente de la noción de *autoctonía* (ser nativo de, o formado en, el lugar donde uno se encuentra) incluye un llamado para excluir a los extranjeros, así como a los inmigrantes recientes e ilegales. La identidad es un proceso dinámico fluido, y existen múltiples formas de ser indígena. No hay movimientos sociales separados de la nación y el mundo que los incluye.

Términos clave

¡Póngase a prueba!

OPCIÓN MÚLTIPLE

1. Mediciones científicas confirman que el calentamiento global no se debe a un aumento en la radiación solar. Sus causas son principalmente antropogénicas. Esto significa que:
   a) Se deben a los humanos y sus actividades.
   b) Están indigenizadas.
   c) Afectan las vidas de los humanos, pero son causadas por fluctuaciones climáticas normales.
   d) Son construcciones sociales que producen los políticos y científicos para crear temor entre el público general y justificar sus salarios.
   e) Son un resultado natural de 5 millones de años de evolución humana.

2. Todo lo siguiente es verdadero acerca del efecto invernadero, *excepto*:
   a) Sin gases de efecto invernadero (vapor de agua, dióxido de carbono, metano, óxido nitroso, halocarbonos y ozono), la vida como la conocemos no existiría.
   b) Es un fenómeno natural que mantiene caliente la superficie de la Tierra.
   c) Los gases de efecto invernadero pueden permanecer en la atmósfera durante décadas, siglos o más tiempo.
   d) Puesto que es un fenómeno natural, cualquier aumento en la producción de gases de efecto invernadero se resolverá mediante el equilibrio propio de la naturaleza.
   e) En la actualidad, la concentración atmosférica de gases de efecto invernadero alcanzó su nivel más alto en 400 000 años.

3. La antropología ambiental:
   a) Está preocupada por la etnoecología; esto es: el conjunto de prácticas y percepciones ambientales de una sociedad indígena y cómo se desvían de la verdad que sólo los científicos han descubierto acerca de la naturaleza.
   b) Se enfoca en cómo las ecologías indígenas se incorporan cada vez más en las políticas ambientales de los estados nación.
   c) Trata no sólo de comprender sino también de encontrar soluciones a los problemas ambientales.
   d) Apoya los proyectos de desarrollo agrícola que ayudan a educar a las personas acerca de cómo aumentar la agricultura mecanizada y la propiedad de la familia nuclear.
   e) Surgió en la década de 1950, pero desde los años de 1970 su popularidad disminuyó porque los problemas ambientales se volvieron muy complejos para estudiarlos desde una perspectiva antropológica.

4. Un papel de los antropólogos ambientales de hoy es valorar la medida y naturaleza de la percepción del riesgo en varios grupos, así como fomentar dicha conciencia para combatir la degradación ambiental. Paradójicamente,
   a) la percepción del riesgo puede estar *más* desarrollada en los grupos que se encuentran en *menos* peligro objetivamente.
   b) los medios masivos de comunicación tienen poco que ver con la percepción del riesgo.
   c) la percepción del riesgo no cobra efecto sobre las acciones que pueden reducir las amenazas al ambiente.
   d) el desarrollo de la internet y la televisión por cable/satélite acentuó la distinción entre lo global, lo nacional y lo local, lo que facilita a los antropólogos ambientales estudiar la percepción del riesgo.
   e) la percepción del riesgo se traduce directamente en acciones concretas para ayudar a reducir tal fuente de peligro.

5. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca del ambientalismo *no* es verdadero?
   a) Los brasileños se quejan de que los moralistas del Primer Mundo predican acerca de las necesidades globales y de salvar el Amazonas después de haber destruido sus propias selvas para su propio crecimiento económico.
   b) Comenzó en el Tercer Mundo como respuesta a la destrucción de los bosques tropicales.
   c) Gran parte del mundo no occidental considera la moralidad ecológica occidental como otro mensaje imperialista.
   d) Con frecuencia, es una filosofía de intervención.
   e) Sus defensores suelen ser tan etnocéntricos como lo son los defensores del desarrollo.

6. Cuando fuerzas de los centros mundiales entran a las nuevas sociedades, con frecuencia se modifican para encajar en la cultura local. ¿Cuál de los siguientes términos se refiere a tal proceso?
   a) Texto.
   b) Aculturación forzada.
   c) Esencialización.
   d) Modificación selectiva.
   e) Indigenización.

7. ¿Cuál de los siguientes enunciados acerca de la televisión es verdadero?
   a) Los estudios televisivos muestran que las personas rechazan sus mensajes sin mucho procesamiento o reinterpretación.
   b) Está especialmente favorecida por los franceses debido a su papel en la promoción y exposición de otras culturas.

c) Juega un papel relevante al permitir a las personas expresarse y difundir las culturas locales.
d) Es más popular en las áreas urbanas que en las rurales.
e) No juega un papel "descendente".

8. ¿Qué término usa Arjun Appadurai (1990) para describir las vinculaciones en el mundo moderno que han tanto ampliado como eliminado las antiguas fronteras y distinciones?
a) Posmoderno.
b) Etnocéntrico.
c) Translocal.
d) Esencializado.
e) Diaspórico.

9. ¿Cuál es el término para nuestro mundo contemporáneo en flujo, con personas en movimiento, en el que grupos, fronteras, identidades, contrastes y estándares establecidos se extienden y desmoronan?
a) Posmodernismo.
b) Diáspora.
c) Hegemonía.
d) Posmodernidad.
e) Globalización.

10. En Latinoamérica, el impulso para la autoidentificación de los pueblos indígenas ha enfatizado todo lo siguiente, *excepto*:
a) Su distinción cultural.
b) Reformas políticas que involucran una reestructuración del estado.
c) Derechos territoriales y acceso a recursos naturales, incluido el control sobre el desarrollo económico.
d) Reformas de los poderes militares y policíacos sobre los pueblos indígenas.
e) Su autoctonía, con un implícito llamado a excluir a los extranjeros de sus comunidades.

LLENE LOS ESPACIOS EN BLANCO

1. Los científicos prefieren el término _______________ a *calentamiento global*. El primero señala que, más allá de la elevación de las temperaturas, hay cambios en los niveles marinos, la precipitación, las tormentas y los efectos sobre los ecosistemas.
2. Una ___________________ es el conjunto de prácticas y percepciones ambientales de cualquier sociedad; esto es: su modelo cultural del ambiente y su relación con las personas y la sociedad.
3. ____________________ se refiere a los cambios que resultan cuando los grupos entran en contacto continuo directo. Sin embargo, la ___________ puede ocurrir sin contacto directo.
4. ________________________ se refiere a la rápida difusión o avance de una cultura a costa de otras, o su imposición sobre otras culturas.
5. Con tantas personas "en movimiento" en el mundo actual, la unidad del estudio antropológico se expande de la comunidad local a la ____________, la descendencia de un área que se dispersa hacia muchas tierras.

PENSAMIENTO CRÍTICO

1. ¿Qué significa aplicar una perspectiva antropológica a los conflictos globales contemporáneos? ¿Puede encontrar una pregunta de investigación antropológica que se relacione con tales conflictos? Imagine que usted tiene un año (¡y el dinero!) para realizar este proyecto. ¿Cómo usaría su tiempo y recursos?
2. El tema del cambio climático global se debatió acaloradamente durante los años pasados. ¿Por qué hay tanta discusión? ¿Usted está preocupado por el cambio climático global? ¿Cree que todos en el planeta deben hallarse igualmente preocupados y compartir la responsabilidad de hacer algo al respecto? ¿Si, no?, ¿por qué?
3. Considere los derechos mayoritarios y minoritarios en el contexto de los eventos contemporáneos que involucran religión, política y ley. ¿La religión debe ser un estatus adscrito o adquirido? ¿A alguien en una nación musulmana se le debe permitir convertirse a una religión diferente? ¿Por qué? En su país, ¿cuánta influencia se debe permitir, en lo político y legal, a las religiones mayoritarias y minoritarias?
4. ¿Usted ahora vive, o alguna vez vivió, multilocalmente? ¿Por qué?
5. ¿Qué término usan los antropólogos para describir la visión de que las identidades se desarrollan históricamente como innatas e invariables? Sin embargo, se sabe que las identidades no son fijas, sino re-

sultan fluidas y múltiples. ¿Qué significa esto? ¿Qué implicaciones tiene para entender los movimientos políticos indígenas?

Opción múltiple: 1. *a*); 2. *d*); 3. *c*); 4. *a*); 5. *b*); 6. *e*); 7. *c*); 8. *c*); 9. *d*); 10. *e*). **Llene el espacio:** 1. *cambio climático*; 2. etnoecología; 3. Aculturación, difusión; 4. Imperialismo cultural; 5. diáspora.

Lecturas adicionales sugeridas

Ahmed, A. S.
2004 *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, edición revisada New York: Routledge. Presentación clara del posmodernismo en relación con los medios de comunicación y las imágenes del islam.

Appadurai, A., ed.
2001 *Globalization*. Durham, NC: Duke University Press. Los flujos que crean el sistema mundial actual.

Bodley, J. H.
2008 *Victims of Progress*, 5a. ed. Lanham, MD: AltaMira. Cambio social, aculturación y conflicto cultural que involucran a los pueblos indígenas.

Johansen, B. E.
2003 *Indigenous Peoples and Environmental Issues: An Encyclopedia*. Westport, CT: Greenwood. Un compendio de conocimientos acerca de los conflictos ambientales conforme afectan y reflejan las comunidades locales.

Maybury-Lewis, D.
2002 *Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State*, 2a. ed. Boston: Allyn & Bacon. Pueblos indígenas y etnicidad en el mundo contemporáneo.

Robbins, R. H.
2008 *Global Problems and the Culture of Capitalism*, 4a. ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon. Examina los conflictos de dominación, resistencia y problemas sociales y económicos en el mundo de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

Abelmann, N., and J. Lie. 1995. *Blue Dreams: Korean Americans and the Los Angeles Riots.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Abiodun, R. 1996 Foreword. In *Art and Religion in Africa,* by R. I. J. Hackett, pp. viii–ix. London: Cassell.

Abu-Lughod, J. L. 1989 *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250–1350.* New York: Oxford University Press.

Adams, R. M. 1981 *Heartland of Cities.* Chicago: Aldine.

Adepegba, C. O. 1991 The Yoruba Concept of Art and Its Significance in the Holistic View of Art as Applied to African Art. *African Notes* 15: 1–6.

Adherents.com 2002 Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents. http://www.adherents.com/Religions_ By_Adherents.html.

Agar, M. H. 1980 *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography.* New York: Academic Press.

Ahmed, A. S. 1992 *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise.* New York: Routledge.
2004 *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise,* rev. ed. New York: Routledge.

Albert, B. 1989 Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation? *Current Anthropology* 30: 637–640.

Altman, D. 2001 *Global Sex.* Chicago: University of Chicago Press.

Amadiume, I. 1987 *Male Daughters, Female Husbands.* Atlantic Highlands, NJ: Zed.
1997 *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture.* New York: Zed.

American Almanac 1994–1995 1994 *Statistical Abstract of the United States,* 114th ed. Austin, TX: Reference Press.

American Almanac 1996–1997 1996 *Statistical Abstract of the United States,* 116th ed. Austin, TX: Reference Press.

American Anthropological Association *AAA Guide: A Guide to Departments, a Directory of Members.* (Formerly *Guide to Departments of Anthropology.*) Published annually by the American Anthropological Association, Washington, DC. *Anthropology Newsletter.* Published nine times annually by the American Anthropological Association, Washington, DC. *General Anthropology: Bulletin of the Council for General Anthropology.*

Amick III, B., S. Levine, A. R. Tarlov, and D. C. Walsh, eds. 1995 *Society and Health.* New York: Oxford University Press.

Anderson, B. 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* rev. ed. London: Verso.
1998 *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World.* New York: Verso.

Anderson, R. L.1989 *Art in Small Scale Societies.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
2000 *American Muse: Anthropological Excursions into Art and Aesthetics.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
2004 *Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophy of Art,* 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Anderson, R., and K. Field, eds. 1993 *Art in Small-Scale Societies: Contemporary Readings.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
1996 *Magic, Science, and Health: The Aims and Achievements of Medical Anthropology.* Fort Worth: Harcourt Brace.

Angrosino, M. V., ed.. *Doing Cultural Anthropology: Projects for Ethnographic Data Collection.* Prospect Heights, IL: Waveland.

Antoun, R. T. 2001 *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish Movements.* Walnut Creek, CA: AltaMira.

Aoki, M. Y., and M. B. Dardess, eds. 1981 *As the Japanese See It: Past and Present.* Honolulu: University Press of Hawaii.

Aoyagi, K., P. J. M. Nas, and J. Traphagan, eds. 1998 *Toward Sustainable Cities: Readings in the Anthropology of Urban Environments.* Leiden, Netherlands: Leiden Development Studies, Institute of Cultural and Social Studies, University of Leiden.

Apostolopoulos, Y., S. Sönmez, and D. J. Timothy 2001 *Women as Producers and Consumers of Tourism in Developing Regions.* Westport, CT: Praeger.

Appadurai, A. 1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2(2): 1–24.
1991 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present,* ed. R. G. Fox, pp. 191–210. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series.

Appadurai, A., ed. 2001 *Globalization.* Durham, NC: Duke University Press.

Appel, R., and P. Muysken 1987 *Language Contact and Bilingualism.* London: Edward Arnold.

Appell, G. N. 1978 *Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book.* Waltham, MA: Crossroads Press.

Appiah, K. A. 1990 Racisms. In *Anatomy of Racism,* ed. David Theo Goldberg, pp. 3–17. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Applebome, P. 1996 English Unique to Blacks Is Officially Recognized. *New York Times,* December 20. http://www.nytimes.com. 1997 Dispute over Ebonics Reflects a Volatile Mix. *New York Times,* March 1. http://www.nytimes.com.

Arce, A., and N. Long, eds. 2000 *Anthropology, Development, and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies, and Violence.* New York: Routledge.

Archer, M. S. 1996 *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory,* rev ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Arens, W. 1981 Professional Football: An American Symbol and Ritual. In *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities,* 2nd ed., ed. W. Arens and S. P. Montague, pp. 1–10. Sherman Oaks, CA: Alfred.

Arens, W., and S. P. Montague 1981 *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities,* 2nd ed. Sherman Oaks, CA: Alfred.

Arensberg, C. 1987 Theoretical Contributions of Industrial and Development Studies. In *Applied Anthropology in America,* ed. E. M. Eddy and W. L. Partridge. New York: Columbia University Press.

Arrighi, G. 1994 *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times.* New York: Verso.

Ashcroft, B., G. Griffiths, and H. Tiffin 1989 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.* New York: Routledge.

Ashmore, W., and R. Sharer 2000 *Discovering Our Past: A Brief Introduction to Archaeology,* 3rd ed. Boston: McGraw-Hill.

Askew, K. M. 2001 *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania.* Chicago: University of Chicago Press.

Askew, K. M., and R. R. Wilk, eds. 2002 *The Anthropology of Media: A Reader.* Malden, MA: Oxford, Blackwell.

Baer, H. A., M. Singer, and I. Susser 2003 *Medical Anthropology and the World System.* Westport, CT: Praeger.

Bailey, E. J. 2000 *Medical Anthropology and African American Health.* Westport, CT: Bergin and Garvey.

Bailey, R. C. 1990 *The Behavioral Ecology of Efe Pygmy Men in the Ituri Forest, Zaire.* Ann Arbor: Anthropological Papers,

Museum of Anthropology, University of Michigan, no. 86.
Bailey, R. C., G. Head, M. Jenike, B. Owen, R. Rechtman, and E. Zechenter 1989 Hunting and Gathering in Tropical Rain Forests: Is It Possible? *American Anthropologist* 91: 59–82.
Bakhtin, M. 1984 *Rabelais and His World.* Translated by Helen Iswolksy. Bloomington: Indiana University Press.
Balick, M. J., and P. A. Cox 1996 *Plants, People, and Culture: The Science of Ethnobotany.* New York: Scientific American Library.
Balick, M. J., E. Elisabetsky, and S. A. Laird 1995 *Medicinal Resources of the Tropical Forest: Biodiversity and Its Importance to Human Health.* New York: Columbia University Press.
Banton, M. 1957 *West African City: A Study in Tribal Life in Freetown.* London: Oxford University Press.
Barber, B. R. 1992 Jihad vs. McWorld. *Atlantic Monthly* 269(3): 53–65, March 1992.
1995 *Jihad vs. McWorld.* New York: Times Books.
Barlett, P. F., ed. 1980 *Agricultural Decision Making: Anthropological Contribution to Rural Development.* New York: Academic Press.
Barnaby, F., ed. 1984 *Future War: Armed Conflict in the Next Decade.* London: M. Joseph.
Barnard, A. 1979 Kalahari Settlement Patterns. In *Social and Ecological Systems,* ed. P. Burnham and R. Ellen, pp. 131–144. New York: Academic Press.
Barnes, E. 2006 *Diseases and Human Evolution.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
Barnouw, V. 1985 *Culture and Personality,* 4th ed. Belmont, CA: Wadsworth.
Baro, M., and T. F. Deubel 2006 Persistent Hunger: Perspectives on vulnerability, Famine, and Food Security in Sub-Saharan Afria, *Annual Review of Anthropology* 35: 521–538.
Baron, D. 1986 *Grammar and Gender.* New Haven, CT: Yale University Press.
Barringer, F. 1989 32 Million Lived in Poverty in ’88, a Figure Unchanged. *New York Times,* October 19, p. 18.
1992 New Census Data Show More Children Living in Poverty. *New York Times,* May 29, pp. A1, A12, A13.
Barry, H., M. K. Bacon, and I. L. Child 1959 Relation of Child Training to Subsistence Economy. *American Anthropologist* 61: 51–63.
Barth, F. 1964 *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy.* London: Allen and Unwin.
1968 (orig. 1958). Ecologic Relations of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* ed. Yehudi Cohen, pp. 324–331. Chicago: Aldine.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference.* London: Allen and Unwin.
Batalla, G. B. 1966 Conservative Thought in Applied Anthropology: A Critique. *Human Organization* 25: 89–92.
Bates, D. G. 2005 *Human Adaptive Strategies: Ecology, Culture, and Politics,* 3rd ed. *Boston: Allyn & Bacon.*
Bateson, M. C. 1984 *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson.* New York: William Morrow.
Beckerman, S., and P. Valentine 2002 *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America.* Gainesville: University of Florida Press.
Beeman, W. 1986 *Language, Status, and Power in Iran.* Bloomington: Indiana University Press.
Behar, R. 1993 *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story.* Boston: Beacon Press.
Behar, R., and D. A. Gordon, eds. 1995 *Women Writing Culture.* Berkeley: University of California Press.
Bell, W. 1981 Neocolonialism. In *Encyclopedia of Sociology,* p. 193. Guilford, CT: DPG Publishing.
Bellah, R. N. 1978 Religious Evolution. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach,* 4th ed., ed. W. A. Lessa and E. Z. Vogt, pp. 36–50. New York: Harper & Row.
Benedict, B. 1970 Pluralism and Stratification. In *Essays in Comparative Social Stratification,* ed. L. Plotnicov and A. Tuden, pp. 29–41. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Benedict, R. 1940 *Race, Science and Politics.* New York: Modern Age Books.
1946 *The Chrysanthemum and the Sword.* Boston: Houghton Mifflin.
1959 (orig. 1934). *Patterns of Culture.* New York: New American Library.
Bennett, J. W. 1969 *Northern Plainsmen: Adaptive Strategy and Agrarian Life.* Chicago: Aldine.
Bennett, J. W., and J. R. Bowen, eds. 1988 *Production and Autonomy: Anthropological Studies and Critiques of Development.* Monographs in Economic Anthropology, no. 5, Society for Economic Anthropology. New York: University Press of America.
Berg, B. L. 2004 *Qualitative Research Methods for the Social Sciences,* 5th ed. Boston: Pearson.
Berlin, B. D., E. Breedlove, and P. H. Raven 1974 *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas.* New York: Academic Press.
Berlin, B. D., and P. Kay 1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.* Berkeley: University of California Press. 1991 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution,* 2nd ed. Berkeley: University of California Press.
1999 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.* Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information.
Bernard, H. R. 1994 *Research Methods in Cultural Anthropology,* 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
2006 *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Methods,* 4th ed. Walnut Creek, CA: AltaMira.
Bernard, H. R., ed. 1998 *Handbook of Methods in Cultural Anthropology.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
Berndt, R. M. 1969 The Concept of Protest within an Australian Aboriginal Context. In *A Question of Choice: An Australian Aboriginal Dilemma,* ed. R. M. Berndt, pp. 25–43. Nedlands: University of West Australia Press.
Berreman, G. D. 1962 Pahari Polyandry: A Comparison. *American Anthropologist* 64: 60–75.
1975 Himalayan Polyandry and the Domestic Cycle. *American Ethnologist* 2: 127–138.
Besteman, C. L., and H. Gusterson 2005 *Why America's Top Pundits Are Wrong: Anthropologists Talk Back.* Berkeley: University of California Press.
Bettelheim, B. 1975 *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales.* New York: Vintage.
Bicker, A., P. Sillitoe, and J. Pottier, eds. 2004 *Investigating Local Knowledge: New Directions, New Approaches.* Burlington, VT: Ashgate.
Biology-Online.org 2005 Natural Selection in Action: Industrial Melanism. http://www.biology-online.org/2/11_natural_selection.htm.
Bird-David, N. 1992 Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Reformulation. *Current Anthropology* 33(1): 25-47.
Bjuremalm, H. 1997 Rättvisa kan skipas i Rwanda: Folkmordet 1994 går att förklara och analysera på samma sätt som förintelsen av judarna. *Dagens Nyheter* [06-03-1997, p. B3].
Blackwood, E. 2000 *Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Blackwood, E., and S. Wieringa, eds. 1999 *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices across Cultures.* New York: Columbia University Press.
Blanchard, K. 1995 *The Anthropology of Sport: An Introduction*, rev. ed. Westport, CT: Bergin and Garvey.
Bloch, M., ed. 1975 *Political Language and Oratory in Traditional Societies.* London: Academic.
Blum, H. F. 1961 Does the Melanin Pigment of Human Skin Have Adaptive Value? *Quarterly Review of Biology* 36: 50–63.
Boas, F. 1966 (orig. 1940). *Race, Language, and Culture.* New York: Free Press.

Bock, P. K. 1980 *Continuities in Psychological Anthropology.* San Francisco: W. H. Freeman.
Bodley, J. H. 1985 *Anthropology and Contemporary Human Problems,* 2nd ed. Mountain View, CA: Mayfield.
1995 *Anthropology and Contemporary Human Problems,* 3rd ed. Mountain View, CA: Mayfield.
2003 *The Power of Scale: A Global History Approach.* Armonk, NY: M. E. Sharpe.
2008*a Anthropology and Contemporary Human Problems,* 5th ed. Lanham, MD: Altamira.
2008*b Victims of Progress,* 5th ed. Lanham, MD: Altamira.
Bodley, J. H., ed. 1988 *Tribal Peoples and Development Issues: A Global Overview.* Mountain View, CA: Mayfield.
Bogoras, W. 1904 The Chukchee. In *The Jesup North Pacific Expedition,* ed. F. Boas. New York: Memoir of the American Museum of Natural History.
Bohannan, P. 1955 Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. *American Anthropologist* 57: 60–70.
1971 Artist and Critic in an African Society. In *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics,* ed. C. Otten, pp. 172–181. Austin: University of Texas Press.
1995 *How Culture Works.* New York: Free Press.
Bohannan, P., and J. Middleton, eds. 1968 *Marriage, Family, and Residence.* Garden City, NY: Natural History Press.
Bolton, R. 1981 Susto, Hostility, and Hypoglycemia. *Ethnology* 20(4): 227–258.
Bond, G. C., J. Kreniske, I. Susser, and J. Vincent, eds. 1996 *AIDS in Africa and the Caribbean.* Boulder, CO: Westview Press.
Bonvillain, N. 2006 *Women and Men: Cultural Constructions of Gender,* 4th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
2008 *Language, Culture, and Communication: The Meaning of Messages,* 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Borneman, J. 1998 *Subversions of International Order: Studies in the Political Anthropology of Culture.* Albany: State University of New York Press.
Boserup, E. 1965 *The Conditions of Agricultural Growth.* Chicago: Aldine.
1970 *Women's Role in Economic Development.* London: Allen and Unwin.
Bourdieu, P. 1977 *Outline of a Theory of Practice.* Translated by Richard Nice. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
1982 *Ce Que Parler Veut Dire.* Paris: Fayard.
1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste.* Translated by R. Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bourguignon, E. 1979 *Psychological Anthropology: An Introduction to Human Nature and Cultural Differences.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Bourque, S. C., and K. B. Warren 1981 *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Villages.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
1987 Technology, Gender and Development. *Daedalus* 116(4): 173–197.
Bower, B. 2000 Inside Violent Worlds—Social Scientists Study Social Consequences of Violent Conflicts. *Science News Online,* August 5. http://www.sciencenews.org/articles/20000805/bob8ref.asp.
Bowie, F. 2006 *The Anthropology of Religion: An Introduction.* Malden, MA: Blackwell.
Bradley, C., C. Moore, M. Burton, and D. White 1990 A Cross-Cultural Historical Analysis of Subsistence Change. *American Anthropologist* 92(2): 447–457.
Brady, I., ed. 1983 Special Section: Speaking in the Name of the Real: Freeman and Mead on Samoa. *American Anthropologist* 85: 908–947.
Bramwell, A. 1989 *Ecology in the Twentieth Century: A History.* New Haven: Yale University Press.
Braudel, F. 1973 *Capitalism and Material Life: 1400–1800.* Translated by M. Kochan. London: Weidenfield and Nicolson.
1981 *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century.* Volume I: *The Structure of Everyday Life: The Limits.* Translated by S. Reynolds. New York: Harper & Row.
1982 *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century.* Volume II: *The Wheels of Commerce.* New York: HarperCollins.
1984 *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century.* Volume III: *The Perspective of the World.* New York: HarperCollins.
1992 *Civilization and Capitalism, 15th–18th Century.* Volume III: *The Perspective of the World.* Berkeley: University of California Press.
Bremen, J. V., and A. Shimizu, eds. 1999 *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania.* London: Curzon.
Brenneis, D. 1988 Language and Disputing. *Annual Review of Anthropology* 17: 221–237.
Brettell, C. B., and C. F. Sargent, eds. 2005 *Gender in Cross-Cultural Perspective.* Upper Saddle River, NJ: Pearson/Prentice Hall.
Brigges, C. L. 2005 Communicability; Racial Discourse, and Disease. *Annual Review of Anthropology* 34: 269–291.
Brim, J. A., and D. H. Spain 1974 *Research Design in Anthropology.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Bringa, T. 1995 *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Brogger, J. 1992 *Nazaré: Women and Men in a Prebureaucratic Portuguese Fishing Village.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Bronfenbrenner, U. 1975 Nature with Nurture: A Reinterpretation of the Evidence. In *Race and IQ,* ed. A. Montagu, pp. 114–144. New York: Oxford University Press.
Brooke, J. 1992 Rio's New Day in Sun Leaves Laplander Limp. *New York Times,* June 1, p. A7.
2000 A Commercial Makes Canadian Self-Esteem Bubble to the Surface. *New York Times,* May 29, late edition, final, section A, p. 6, column 1.
Brown, A. 2001 Communism. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,* pp. 2323–2326. New York: Elsevier.
Brown, D. 1991 *Human Universals.* New York: McGrawHill.
Brown, J. K. 1975 Iroquois Women: An Ethnohistoric Note. In *Toward an Anthropology of Women,* ed. R. Reiter, pp. 235–251. New York: Monthly Review Press.
Brown, K. M. 2001 *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn,* rev. ed. Berkeley: University of California Press.
Brown, M. F. 2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Brown, P. J. 1998 *Understanding and Applying Medical Anthropology.* Boston: McGraw-Hill.
Brown, P. J., and V. Bentley-Condit 1996 Culture, Evolution, and Obesity. In *Obesity: Its Causes and Management,* ed. A. J. Stunkard and T. Wadden. New York: Raven Press.
Brown, P. J., and S. V. Krick 2001 Culture and Economy in the Etiology of Obesity: Diet, Television and the Illusions of Personal Choice. Atlanta, GA: Emory University MARIAL Center, Working Paper 003-01.
Brown, R. W. 1958 *Words and Things.* Glencoe, IL: Free Press.
Bryant, B., and P. Mohai 1991 Race, Class, and Environmental Quality in the Detroit Area. In *Environmental Racism: Issues and Dilemmas,* ed. B. P. Bryant and P. Mohai. Ann Arbor: University of Michigan Office of Minority Affairs.
Bryson, K. 1996 Household and Family Characteristics: March 1995, P20-488, November 26. United States Department of Commerce, Bureau of Census, Public Information Office, CB96-195.
Buchler, I. R., and H. A. Selby 1968 *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method.* New York: Macmillan.
Burke, P., and R. Porter 1987 *The Social History of Language.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Burling, R. 1970 *Man's Many Voices: Language in Its Cultural Context.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Burns, J. F. 1992*a* Bosnian Strife Cuts Old Bridges of Trust. *New York Times,* May 22, pp. A1, A6.
1992*b* A Serb, Fighting Serbs, Defends Sarajevo. *New York Times,* July 12, section 4, p. E3.
1997 A Year of Harsh Islamic Rule Weighs Heavily for Afghans. *New York Times,* September 24, late edition, final, section A, p. 6, column 1.

Butlers R. 2005 World's Largest Cities: [Ranked by City Population]. http://www.mongabay.com/cities pop-01.htm.
Buvinic, M. 1995 The Feminization of Poverty? Research and Policy Needs. In *Reducing Poverty through Labour Market Policies.* Geneva: International Institute for Labour Studies.
Caldeira, T. P. R. 1996 Fortified Enclaves: The New Urban Segregation. *Public Culture* 8(2): 303–328.
Calhoun, C., D. Light, and S. Keller 1997 *Sociology,* 7th ed. New York: McGraw-Hill.
Carlson, T. J. S., and L. Maffi 2004 *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity.* Bronx: New York Botanical Garden Press.
Carneiro, R. L. 1956 Slash-and-Burn Agriculture: A Closer Look at Its Implications for Settlement Patterns. In *Men and Cultures,* Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, pp. 229–234. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1968 (orig. 1961). Slash-and-Burn Cultivation among the Kuikuru and Its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* Y. A. Cohen, pp. 131–145. Chicago: Aldine.
1970 A Theory of the Origin of the State. *Science* 69: 733–738.
1990 Chiefdom-Level Warfare as Exemplified in Fiji and the Cauca Valley. In *The Anthropology of War,* ed. J. Haas, pp. 190–211. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
1991 The Nature of the Chiefdom as Revealed by Evidence from the Cauca Valley of Colombia. In *Profiles in Cultural Evolution,* ed. A. T. Rambo and K. Gillogly, *Anthropological Papers* 85, pp. 167–190. Ann Arbor: University of Michigan Museum of Anthropology.
Carrier, J. 1995 *De Los Otros: Intimacy and Homosexuality among Mexican Men: Hidden in the Blood.* York: Columbia University Press.
Carsten, J. 2004 *After Kinship.* New York: Cambridge University Press.
Carver, T. 1996 *Gender Is Not a Synonym for Women.* Boulder, CO: Lynne Rienner.
Casper, L., and K. Bryson 1998 Growth in Single Fathers Outpaces Growth in Single Mothers, Census Bureau Reports. http://www.census.gov/Press-Release/cb98-228.html.
Casson, R. 1983 Schemata in Cognitive Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 12: 429–462.
Centers for Disease Control and Prevention (CDC) 2006 *National Vital Statistics Report,* v. 54, no. 12, March 3. http://www.cdc.gov/nchs/products/pubs/pubd/nvsr/54/54-pre.htm.
Cernea, M. M., ed. 1991 *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development,* 2nd ed. New York: Oxford University Press (published for the World Bank).
Cernea, M. M., and C. McDowell, eds. 2000 *Risks and Reconstruction: Experiences of Resettlers and Refugees.* Washington, DC: World Bank.
Ceuppens, B., and P Geschiere 2005 Autocthony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe. *Annual Review of Anthropology* 34: 385–407.
Chagnon, N. A. 1967 *Yanomamo Warfare: Social Organization and Marriage Alliances.* Ann Arbor, MI: University Microfilms.
1968 *Yanomamo: The Fierce People.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
1997 *Yanomamö,* 5th ed. Fort Worth: Harcourt Brace.
Chagnon, N. A., and W. Irons, eds. 1979 *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective.* North Scituate, MA: Duxbury.
Chambers, E. 1985 *Applied Anthropology: A Practical Guide.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
1987 Applied Anthropology in the Post-Vietnam Era: Anticipations and Ironies. *Annual Review of Anthropology* 16: 309–337.
2000 *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Chambers, E., ed. 1997 *Tourism and Culture: An Applied Perspective.* Albany: State University of New York Press.
Chatty, D. 1996 *Mobile Pastoralists: Development Planning and Social Change in Oman.* New York: Columbia University Press.
Cheater, A. P., ed. 1999 *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures.* New York: Routledge.
Cheney, D. L., and R. M. Seyfarth 1990 In the Minds of Monkeys: What Do They Know and How Do They Know It? *Natural History,* September, pp. 38–46.
Cherlin, A. J. 1992 *Marriage, Divorce, Remarriage.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Child, A. B., and I. L. Child 1993 *Religion and Magic in the Life of Traditional Peoples.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Chiseri-Strater, E., and B. S. Sunstein 2002 *Fieldworking: Reading and Writing Research,* 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Chomsky, N. 1955 *Syntactic Structures.* The Hague: Mouton.
Cigno, A. 1994 *Economics of the Family.* New York: Oxford University Press.
Clammer, J., ed. 1976 *The New Economic Anthropology.* New York: St. Martin's Press.
Clarke, S. C. 1995 Advance Report of Final Divorce Statistics, 1989 and 1990. *Monthly Vital Statistics Report,* v. 43, nos. 8, 9. Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics.
Clifford, J. 1982 *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World.* Berkeley: University of California Press.
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Clifton, J. A., ed. 1970 *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man.* Boston: Houghton Mifflin.
Coates, J. 1986 *Women, Men, and Language.* London: Longman.
Cody, D. 1998 British Empire. http://www. victorianweb.org/.
Cohen, M. 1998 *Culture of Intolerance: Chauvinism, Class, and Racism.* New Haven, CT: Yale University Press.
Cohen, M. N., and G. J. Armelagos, eds. 1984 *Paleopathology at the Origins of Agriculture.* New York: Academic Press.
Cohen, Roger 1995 Serbs' Shift Opens a Chance for Peace, a U.S. Envoy Says. *New York Times,* September 1, pp. A1, A6.
Cohen, Ronald 1967 *The Kanuri of Bornu.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Cohen, Ronald, and E. R. Service, eds. 1978 *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution.* Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
Cohen, Y. A. 1974*a* *Man in Adaptation: The Cultural Present,* 2nd ed. Chicago: Aldine.
1974*b* Culture as Adaptation. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* 2nd ed., ed. Y. A. Cohen, pp. 45–68. Chicago: Aldine.
Collier, J. F. 1997 *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Collier, J. F., ed. 1988 *Marriage and Inequality in Classless Societies.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Collier, J. F., and S. J. Yanagisako, eds. 1987 *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Collins, T. W. 1989 Rural Economic Development in Two Tennessee Counties: A Racial Dimension. Paper presented at the annual meetings of the American Anthropological Association, Washington, DC.
Colson, E. 1971 *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement on the Gwembe Tonga.* Manchester, UK: Manchester University Press.
Colson, E., and T. Scudder 1975 New Economic Relationships between the Gwembe Valley and the Line of Rail. In *Town and Country in Central and Eastern Africa,* ed. David Parkin, pp. 190–210. London: Oxford University Press.
1988 *For Prayer and Profit: The Ritual, Economic, and Social Importance of Beer in Gwembe District, Zambia, 1950–1982.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Comaroff, J. 1982 Dialectical Systems, History and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory. *Journal of Southern African Studies* 8: 143–172.
Combs-Schilling, E. 1989 *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice.* New York: Columbia University Press.
Conkey, M. O., O. Soffer, P. Stratmann, and N. Jablonski 1997 *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. San Francisco; Memoirs of the California Academy of Sciences, no. 23.
Conklin, H. C. 1954 *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World.* Unpublished Ph.D. dissertation, Yale University.
Connell, R. W. 1995 *Masculinities.* Berkeley: University of California Press.
2002 *Gender.* Malden, MA: Blackwell.
Connor, W. 1972 Nation-Building or Nation Destroying. *World Politics* 24(3): 319–355.
Cook-Gumperz, J. 1986 *The Social Construction of Literacy.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Cooper, F., and A. L. Stoler 1989 Introduction, Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule. *American Ethnologist* 16: 609–621.
Cooper, F., and A. L. Stoler, eds. 1997 *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World.* Berkeley: University of California Press.
Coote, J., and A. Shelton, eds. 1992 *Anthropology, Art, and Aesthetics.* New York: Oxford University Press.
Crane, J. G., and M. V. Angrosino 1992 *Field Projects in Anthropology: A Handbook,* 3rd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.
Crapo, R. H. 2006 *Anthropology of Religion: The Unity and Diversity of Religions.* Boston: McGraw-Hill.
Crenson, M. 2000 Music—From the Heart or from the Genes. http://www.cis.rt.edu/modernworld/d/musicgenes.html.
Cresswell, T. 2006 *On the Move: Mobility in the Modern West.* New York: Routledge.
Critser, G. 2003 *Fat Land: How Americans Became the Fattest People in the World.* Boston: Houghton Mifflin.
Crosby, A. W. 2003 *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492.* Westport, CT: Praeger.
Cueppens, B., and P. Geschiere 2005 Autochthony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe. *Annual Review of Anthropology* 34: 385–407.
Cultural Survival Inc. 1992 *At the Threshold.* Cambridge, MA: Cultural Survival. Originally published as the Spring 1992 issue of *Cultural Survival Quarterly.*
Cultural Survival Quarterly 1989 Quarterly journal. Cambridge, MA: Cultural Survival.
Cunningham, G. 1999 *Religion and Magic: Approaches and Theories.* New York: New York University Press.
Dahlberg, F., ed. 1981 *Woman the Gatherer.* New Haven, CT: Yale University Press.
Dalton, G., ed. 1967 *Tribal and Peasant Economies.* Garden City, NY: Natural History Press.
DaMatta, R. 1991 *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma.* Translated from the Portuguese by John Drury. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
D'Andrade, R. 1984 Cultural Meaning Systems. In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion,* ed. R. A. Shweder and R. A. Levine, pp. 88–119. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
1995 *The Development of Cognitive Anthropology.* New York: Cambridge University Press.
Das, V. 1995 *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India.* New York: Oxford University Press.
Davies, C. A. 1999 *Reflexive Ethnography: Guide to Researching Selves and Others.* New York: Routledge.
Davis, D. L., and R. G. Whitten 1987 The Cross-Cultural Study of Human Sexuality. *Annual Review of Anthropology* 16: 69–98.
Degler, C. 1970 *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States.* New York: Macmillan.
Delamont, S. 1995 *Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe.* London: Routledge.
de la Peña, G. 2005 Social and Cultural Policies toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America. *Annual Review of Anthropology* 34: 717–739.
Dentan, R. K. 1979 *The Semai: A Nonviolent People of Malaya,* fieldwork edition. New York: Harcourt Brace.
Descarts, L., and C. P. Kottak 2009 Media and Middle-Class Moms. New York: Routledge.
Desjarlais, R., L. Eisenberg, B. Good, and A. Kleinman, eds. 1995 *World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries.* New York: Oxford University Press.
DeVita, P. R. 1992 *The Naked Anthropologist: Tales from around the World.* Belmont, CA: Wadsworth.
DeVita, P. R., and J. D. Armstrong, eds. 2002 *Distant Mirrors: America as a Foreign Culture,* 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth.
De Vos, G. A. 1971 *Japan's Outcastes: The Problem of the Burakumin.* London: Minority Rights Group.
De Vos, G. A., and H. Wagatsuma 1966 *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality.* Berkeley: University of California Press.
De Vos, G. A., W. O. Wetherall, and K. Stearman 1983 *Japan's Minorities: Burakumin, Koreans, Ainu and Okinawans.* Report no. 3. London: Minority Rights Group.
Diamond, J. M. 2005 *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Socities.* New York: W.W. Narton.
Di Leonardo, M., ed. 1991 *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era.* Berkeley: University of California Press.
Dillon, S. 2006 In Schools Across U.S., the Melting Pot Overflows. *New York Times,* August 27. http://www.nytimes.com/2006/08/27/education/27education.html?ei=5094&en=6b3d0bd 468860366&hp=&ex=1156737600&adxnnl=1&partner=homepage&adxnnlx=1156692518-x+g02C45oE6Ekztha9Zb5A&pagewanted=print.
Divale, W. T., and M. Harris 1976 Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex. *American Anthropologist* 78: 521–538.
Douglas, M., and A. Wildavsky 1982 *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
Douglass, W. A. 1969 *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village.* Seattle: University of Washington Press.
1975 *Echalar and Murelaga: Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages.* London: C. Hurst.
1992 Basques. *Encyclopedia of World Cultures,* ed. L. Bennett, vol. 4. Boston: GK Hall. http://ets.umdl.umich.edu/cgi/e/ehraf/ehraf-idx?c=ehrafe&view=owc&owc=EX08.
Downes, W. 1998 *Language and Society,* 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
Draper, P. 1975 !Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts. In *Toward an Anthropology of Women,* ed. R. Reiter, pp. 77–109. New York: Monthly Review Press.
Dressler, W.W., K. S. Oths; and C. C. Gravlee. 2005 Race and Ethnicity in Public Health Research. *Annual Review of Anthropology* 34: 231–252.
Dublin, M. 2001 *Native America Collected: The Culture of an Art World.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
Dunn, J. S. 2000 *The Impact of Media on Reproductive Behavior in Northeastern Brazil.* Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
Durkheim, E. 1951 (orig. 1897). *Suicide: A Study in Sociology.* Glencoe, IL: Free Press.
2001 (orig. 1912). *The Elementary Forms of the Religious Life.* Translated by Carol Cosman. Abridged with an introduction and notes by Mark S. Cladis. New York: Oxford University Press.
Durrenberger, E. P., and T. D. King, eds. 2000 *State and Community in Fisheries Management. Power, Policy, and Practice*. Westport, CT: Bergin and Garvey.

Dwyer, K. 1982 *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Eagleton, T. 1983 *Literary Theory: An Introduction.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Earle, T. K. 1987 Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. *Annual Review of Anthropology* 16: 279–308.
1991 *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology.* New York: Cambridge University Press.
1997 *How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Eastman, C. M. 1975 *Aspects of Language and Culture.* San Francisco: Chandler and Sharp.
Echeverria, J. 1999 *Home away from Home: A History of Basque Boardinghouses.* Reno: University of Nevada Press.
Eckert, P. 1989 *Jocks and Burnouts: Social Categories and Identity in the High School.* New York: Teachers College Press, Columbia University.
2000 *Linguistic Variation as Social Practice: The Linguistic Construction of Identity in Belten High.* Malden, MA: Blackwell.
Eckert, P., and S. McConnell-Ginet 2003 *Language and Gender.* New York: Cambridge University Press.
Eckert, P., and J. R. Rickford, eds. 2001 *Style and Sociolinguistic Variation.* New York: Cambridge University Press.
Eddy, E. M., and W. L. Partridge, eds. 1987 *Applied Anthropology in America,* 2nd ed. New York: Columbia University Press.
Edelman, M., and A. Haugerud 2004 *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism.* Malden, MA: Blackwell.
Eder, J. 1987 *On the Road to Tribal Extinction: Depopulation, Deculturation, and Adaptive Well-Being among the Batak of the Philippines.* Berkeley: University of California Press.
Edgerton, R. 1965 "Cultural" versus "Ecological" Factors in the Expression of Values, Attitudes and Personality Characteristics. *American Anthropologist* 67: 442–447.
Eggert, K. 1988 Malafaly as Misnomer. In *Madagascar: Society and History,* ed. C. P. Kottak, J. A. Rakotoarisoa, A. Southall, and P. Verin, pp. 321–336. Durham, NC: Carolina Academic Press.
Ellen, R., P. Parkes, and A. Bicker, eds. 2000 *Indigenous Environmental Knowledge and Its Transformations.* Amsterdam: Harwood Academic.
Ember, C., and Ember, M. 2001 *Cross-Cultural Research Methods.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
Ember, M., and C. R. Ember 1997 Science in Anthropology. In *The Teaching of Anthropology: Problems, Issues, and Decisions,* ed. C. P. Kottak, J. J. White, R. H. Furlow, and P. C. Rice, pp. 29–33. Mountain View, CA: Mayfield.
Endicott, K. M., and R. Welsch 2003 *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Issues in Anthropology*. Guilford, CT: McGraw-Hill/Dushkin.
Erickson P., H. Ward, and K. Wachendorf 2002 *Voices of a Thousand People: The Makah Cultural and Research Center.* Lincoln/London: University of Nebraska Press.
Erlanger, S. 1992 An Islamic Awakening in Central Asian Lands. *New York Times,* June 9, pp. A1, A7.
Errington, F., and D. Gewertz 1987 *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology: An Analysis of Culturally Constructed Gender Interests in Papua New Guinea.* New York: Cambridge University Press.
Ervin, A. M. 2005 *Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice.* 2nd ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon.
Escobar, A. 1991 Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist* 18: 658–682.
1994 Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology* 35(3): 211–231.
1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Eskridge, W. N., Jr. 1996 *The Case for Same-Sex Marriage: From Sexual Liberty to Civilized Commitment.* New York: Free Press.
Evans-Pritchard, E. E. 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.
1970 Sexual Inversion among the Azande. *American Anthropologist* 72: 1428–1433.
Ezra, K. 1986 *A Human Ideal in African Art: Bamana Figurative Sculpture.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press for the National Museum of African Art.
Fagan, B. M. 2006 *Archaeology. A Brief Introduction,* 9th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
2007 *People of the Earth: An Introduction to World Prehistory*, 12 ed. Upper Saddle River; NJ: Prentice Hall.
Farb, P., and G. Armelagos. 1980 *Consuming Passions: The Anthropology of Eating.* Boston: Literary Guild.
Farner, R. F., ed. 2004 *Nationalism, Ethnicity, and Identity: Cross-National and Comparative Perspectives.* New Brunswick, NJ: Transaction.
Farnsworth, C. H. 1992 Canada to Divide Its Northern Land. *New York Times,* May 6, p. A7.
Farooq, M. 1966 Importance of Determining Transmission Sites in Planning Bilharziasis Control: Field Observations from the Egypt-49 Project Area. *American Journal of Epidemiology* 83: 603–612.
Farr, D. M. L. 1980 British Empire. *Academic American Encyclopedia,* vol. 3, pp. 495–496. Princeton, NJ: Arete.
Fasold, R. W. 1990 *The Sociolinguistics of Language.* Oxford: Blackwell.
Feld, S. 1990 *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression,* 2nd ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1991 Voices of the Rainforest. *Public Culture* 4(1): 131–140.
Ferguson, J. 1994 *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Ferguson, R. B. 1995 *Yanomami Warfare: A Political History.* Santa Fe, NM: School of American Research Press.
2002 *The State, Identity, and Violence: Political Disintegration in the Post–Cold War Era.* New York: Routledge.
Ferguson, R. B., and N. L. Whitehead 1991 *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare.* Santa Fe, NM: School of American Research Press.
Ferraro, G. P. 2006 *The Cultural Dimension of International Business,* 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Fields; J. M. 2004 America's Families and Living Arrangements: 2003. V.S. Census Bureau. *Current Population Reports.* P 20–553. November. http://www.census.gov.
Fields, J. M., and L. M. Casper 2001 America's Families and Living Arrangements: Population Characteristics, 2000. U.S. Census Bureau. *Current Population Reports,* P20-537, June 2001. http://www.census.gov/prod/2001pubs/p20-537.pdf.
Finke, R., and R. Stark 2005 *The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Finkler, K. 1985 *Spiritualist Healers in Mexico: Successes and Failures of Alternative Therapeutics.* South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
2000 *Experiencing the New Genetics: Family and Kinship on the Medical Frontier.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Finnstrom, S. 1997 Postcoloniality and the Postcolony: Theories of the Global and the Local. http://www.postcolonialweb.org/.
Fiske, J. 1989 *Understanding Popular Culture.* Boston: Unwin Hyman.
Fiske, J., and J. Hartley 2003 *Reading Television,* 2nd ed. New York: Routledge.
Fleisher, M. L. 1998 Cattle Raiding and Its Correlates: The Cultural-Ecological Consequences of Market-Oriented Cattle Raiding among the Kuria of Tanzania. *Human Ecology* 26(4): 547–572.

2000 *Kuria Cattle Raiders: Violence and Vigilantism on the Tanzania/Kenya Frontier.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Fluehr-Lobban, C. 2005 *Race and Racism: An Introduction*. Lanham, MD: AltaMira.
Foley, W. A. 1997 *Anthropological Linguistics: An Introduction.* Cambridge, MA: Blackwell.
Ford, C. S., and F. A. Beach 1951 *Patterns of Sexual Behavior.* New York: Harper Torchbooks.
Forman, S., ed. 1994 *Diagnosing America: Anthropology and Public Engagement*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Fortes, M. 1950 Kinship and Marriage among the Ashanti. In *African Systems of Kinship and Marriage,* ed. A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde, pp. 252–284. London: Oxford University Press.
Foster, G. M. 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67: 293–315.
Foster, G. M., and B. G. Anderson 1978 *Medical Anthropology.* New York: McGraw-Hill.
Foucault, M. 1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, University Press.
1990 *The History of Sexuality,* vol. 2, *The Use of Power*. Transl. R. Hurley. New York: Vintage.
Fouts, R. 1997 *Next of Kin: What Chimpanzees Have Taught Me about Who We Are.* New York: William Morrow.
Fouts, R. S., D. H. Fouts, and T. E. Van Cantfort 1989 The Infant Loulis Learns Signs from Cross-Fostered Chimpanzees. In *Teaching Sign Language to Chimpanzees,* ed. R. A. Gardner, B. T. Gardner, and T. E. Van Cantfort, pp. 280–292. Albany: State University of New York Press.
Fox, R. G., ed. 1990 Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures. American Ethnological Society Monograph Series, no. 2. Washington, DC: American Anthropological Association.
Fox, Robin 1985 *Kinship and Marriage.* New York: Viking Penguin.
Frake, C. O. 1961 The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao. *American Anthropologist* 63: 113–132.
Franke, R. 1977 Miracle Seeds and Shattered Dreams in Java. In *Readings in Anthropology,* pp. 197–201. Guilford, CT: Dushkin.
Free Dictionary 2004 Honorific. http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Honorific.
Freeman, D. 1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Freilich, M., D. Raybeck, and J. Savishinsky 1991 *Deviance: Anthropological Perspectives.* Westport, CT: Bergin and Garvey.
French, H. W. 1992 Unending Exodus from the Caribbean, with the U.S. a Constant Magnet. *New York Times,* May 6, pp. A1, A8.
2002 Whistling Past the Global Graveyard. *New York Times,* July 14. http://www. nytimes.com/2002/07/14/weekinreview/14FREN.html.
Freud, S. 1950 (orig. 1918). *Totem and Taboo.* Translated by J. Strachey. New York: W. W. Norton.
Fricke, T. 1994 *Himalayan Households: Tamang Demography and Domestic Processes,* 2nd ed. New York: Columbia University Press.
Fried, M. H. 1960 On the Evolution of Social Stratification and the State. In *Culture in History,* ed. S. Diamond, pp. 713–731. New York: Columbia University Press.
1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.* New York: McGraw-Hill.
Friedan, B. 1963 *The Feminine Mystique.* New York: W. W. Norton.
Friedl, E. 1962 *Vasilika: A Village in Modern Greece.* New York: Holt, Rinehart, and Winston.
1975 *Women and Men: An Anthropologist's View.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Friedman, J. 1994 *Cultural Identity and Global Process.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Friedman, J., ed. 2003 *Globalization, the State, and Violence.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
Friedman, J., and M. J. Rowlands, eds. 1978 *The Evolution of Social Systems.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Fry, D. P. 2006 *The Human Potential for Peace: An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence.* New York: Oxford University Press.
Fry, D. P., and K. Bjorkqvist, eds. 1997 *Cultural Variation in Conflict Resolution: Alternatives to Violence.* Mahwah, NJ: Erlbaum.
Gal, S. 1989 Language and Political Economy. *Annual Review of Anthropology* 18: 345–367.
Garbarino, M. S., and R. F. Sasso 1994 *Native American Heritage,* 3rd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.
Gardner, R. A., B. T. Gardner, and T. E. Van Cantfort, eds. 1989 *Teaching Sign Language to Chimpanzees.* Albany: State University of New York Press.
Gargan, E. A. 1992 A Single-Minded Man Battles to Free Slaves. *New York Times,* June 4, p. A7.
Geertz, C. 1973 *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
1980 Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. *American Scholar* 29(2): 165–179.
1983 *Local Knowledge.* New York: Basic Books.
1995 *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Geis, M. L. 1987 *The Language of Politics.* New York: Springer-Verlag.
Gellner, E. 1983 *Nations and Nationalism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
1997 *Nationalism.* New York: New York University Press.
General Anthropology: Bulletin of the Council for General Anthropology
Gennep, A. Van 1960 *The Rites of Passage,* translated by M. B. Vizedom and G. L. Caffe. London: Routledge & Paul.
Gezon, L. L. 1997 Political Ecology and Conflict in Ankarana, Madagascar. *Ethnology* 36:85–100.
Gibbons, A. 2001 The Peopling of the Pacific. *Science* 1735. http://www.familytreedna.com/pdf/Gibbons_Science2001.pdf.
Gibbs, N. 1989 How America Has Run Out of Time. *Time,* April 24, pp. 59–67.
Giddens, A. 1973 *The Class Structure of the Advanced Societies.* New York: Cambridge University Press.
Gilmore, D. 1987 *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture.* New Haven, CT: Yale University Press. 2001 *Misogyny: The Male Malady.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Gimpel, J. 1988 *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages,* 2nd ed. Aldershot, Hants, England: Wildwood House.
Ginsburg, F. D., L. Abu-Lughod, and B. Larkin, eds. 2002 *Media Worlds: Anthropology on New Terrain.* Berkeley: University of California Press.
Gledhill, J. 2000 *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics.* Sterling, VA: Pluto Press.
Glick-Schiller, N., and G. Fouron 1990 "Everywhere We Go, We Are in Danger": Ti Manno and the Emergence of Haitian Transnational Identity. *American Ethnologist* 17(2): 327–347.
Gmelch, G. 1978 Baseball Magic. *Human Nature* 1(8): 32–40.
2001 *Inside Pitch: Life in Professional Baseball.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
Gmelch, G., and W. Zenner, eds. 2002 *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Goldberg, D. T. 1997 *Racial Subjects: Writing on Race in America.* New York: Routledge.
Goldberg, D. T., ed. 1990 *Anatomy of Racism.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Goldberg, P., V. T. Holliday, and C. R. Ferring 2000 *Earth Sciences and Archaeology.* New York: Kluwer Academic/Plenum Press.

Golden, T. 1997 Oakland Revamps Plan to Teach Black English. *New York Times,* January 14. http://www.nytimes.com.

Goldschmidt, W. 1965 Theory and Strategy in the Study of Cultural Adaptability. *American Anthropologist* 67: 402–407.

Goodale, J., and J. D. Koss 1971 The Cultural Context of Creativity among Tiwi. In *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics,* ed. C. Otten, pp. 182–203. Austin: University of Texas Press.

Goodall, J. 1996 *My Life with the Chimpanzees*. New York: Pocket Books.

Goodenough, W. H. 1953 *Native Astronomy in the Central Carolines.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goodman, J., P. E. Lovejoy, and A. Sherratt 1995 *Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology.* London: Routledge.

Goody, J. 1977 *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain.* New York: Cambridge University Press.

Goody, J., and S. T. Tambiah 1973 *Bridewealth and Dowry.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gordon, A. A. 1996 *Transforming Capitalism and Patriarchy: Gender and Development in Africa.* Boulder, CO: Lynne Rienner.

Gorer, G. 1943 Themes in Japanese Culture. *Transactions of the New York Academy of Sciences* (Series II) 5: 106–124.

Gottdiener, M., ed. 2000 *New Forms of Consumption: Consumers, Culture, and Commodification.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Gough, E. K. 1959 The Nayars and the Definition of Marriage. *Journal of Royal Anthropological Institute* 89: 23–34.

Graburn, N. 1976 *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World.* Berkeley: University of California Press.

Graburn, N., ed. 1971 *Readings in Kinship and Social Structure.* New York: Harper & Row.

Gramsci, A. 1971 *Selections from the Prison Notebooks.* Edited and translated by Quenten Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Wishart.

Grasmuck, S., and P. Pessar 1991 *Between Two Islands: Dominican International Migration.* Berkeley: University of California Press.

Grassmuck, K. 1985 Local Educators Join Push for "A Computer in Every Classroom." *Ann Arbor News,* February 10, p. A11. (Quotes testimony of Linda Tarr-Whelan of the National Education Association to the House Committee on Science, Research and Technology.)

Gray, J. 1986 With a Few Exceptions, Television in Africa Fails to Educate and Enlighten. *Ann Arbor News,* December 8.

Greaves, T. C. 1995 Problems Facing Anthropologists: Cultural Rights and Ethnography. *General Anthropology* 1(2): 1, 3–6.

Green, E. C. 1992 (orig. 1987). The Integration of Modern and Traditional Health Sectors in Swaziland. In *Applying Anthropology,* ed. A. Podolefsky and P. J. Brown, pp. 246–251. Mountain View, CA: Mayfield.

Green, G. M., and R. W. Sussman 1990 Deforestation History of the Eastern Rain Forests of Madagascar from Satellite Images. *Science* (248): 212–15.

Greenwood, D. J. 1976 *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Greiner, T. M. 2003 What Is the Difference between Hominin and Hominid When Classifying Humans? MadSci Network: Evolution. http://www.madsci.org/posts/archives/Apr2003/1050350684.Ev.r.html.

Grekova, M. 2001 Postsocialist Societies. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences,* pp. 11877–11881. New York: Elsevier.

Griffin, P. B., and A. Estioko-Griffin, eds. 1985 *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies.* Cebu City, Philippines: University of San Carlos.

Gross, D. 1971 The Great Sisal Scheme. *Natural History,* March, pp. 49–55.

Gross, D., and B. Underwood 1971 Technological Change and Caloric Costs: Sisal Agriculture in Northeastern Brazil. *American Anthropologist* 73: 725–740.

Gudeman, S. 2001 *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture.* Malden, MA: Blackwell.

Gudeman, S., ed. 1998 *Economic Anthropology.* Northhampton, MA: E. Elgar.

Gugliotta, G. 2005 Tools Found in Britain Show Much Earlier Human Existence. *Washington Post,* December 15, p. A-24.

Gulliver, P. H. 1974 (orig. 1965). The Jie of Uganda. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* 2nd ed., ed. Y. A. Cohen, pp. 323–345. Chicago: Aldine.

Gumperz, J. J. 1982 *Language and Social Identity.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gumperz, J. J., and S. C. Levinson, eds. 1996 *Rethinking Linguistic Relativity.* New York: Cambridge University Press.

Gunther, E. 1971 Northwest Coast Indian Art. In *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics,* ed. C. Otten, pp. 318–340. Austin: University of Texas Press.

Gupta, A., and J. Ferguson 1997*a* Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 1–29. Durham, NC: Duke University Press.
1997*b* Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* eds. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 33–51. Durham, NC: Duke University Press.

Gupta, A., and J. Ferguson, eds. 1997*a Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science.* Berkeley: University of California Press.
1997*b Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology.* Durham, NC: Duke University Press.

Guthrie, S. 1995 *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion.* New York: Oxford University Press.

Guyot, J., and C. Hughes 2007 Researchers Find Earliest Evidence for Modern Human Behavior. *Arizona State University Research Magazine*. http://research magasu.edu/2008/02/researchers_find_earliest_evid.html.

Gwynne, M. A. 2003 *Applied Anthropology: A Career-Oriented Approach*. Boston: Allyn & Bacon.

Haapala, A. 1998 Literature: Invention of the Self. *Aesthetics Journal* 2. http://www.uqtr.ca/AE/vol_2/haapala.html.

Hackett, R. I. J. 1996 *Art and Religion in Africa.* London: Cassell.

Hall, E. T. 1990 *Understanding Cultural Differences.* Yarmouth, ME: Intercultural Press. 1992 *An Anthropology of Everyday Life: An Autobiography.* New York: Doubleday.

Hall, T. D., ed. 1999 *A World-System Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples, and Ecology.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Hallowell, A. I. 1955 *Culture and Experience.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hamilton, M. B. 1995 *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives.* London: Routledge.

Hanks, W. F. 1995 *Language and Communicative Practices.* Boulder, CO: Westview Press.

Hansen, K. V. 2004 *Not-So-Nuclear Families: Class, Gender, and Networks of Care.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hansen, K. V., and A. I. Garey, eds. 1998 *Families in the U.S.: Kinship and Domestic Politics.* Philadelphia: Temple University Press.

Harding, S. 1975 Women and Words in a Spanish Village. In *Toward an Anthropology of Women,* ed. R. Reiter, pp. 283–308. New York: Monthly Review Press.

Hargrove, E. C. 1986 *Religion and Environmental Crisis.* Athens: University of Georgia Press.

Harris, M. 1964 *Patterns of Race in the Americas.* New York: Walker.
1970 Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity. *Southwestern Journal of Anthropology* 26(1): 1–14.

1974 *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture.* New York: Random House.
1978 *Cannibals and Kings.* New York: Vintage.
1989 *Our Kind: Who We Are, Where We Came from, Where We Are Going.* New York: Harper & Row.
2001 (orig. 1979). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
2001 (orig. 1968). *The Rise of Anthropological Theory.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
2001 *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* Walnut Creek, CA: AltaMira. A cultural materialist examines the development of anthropological theory.
Harris, M., and C. P. Kottak 1963 The Structural Significance of Brazilian Racial Categories. *Sociologia* 25: 203–209.
Harrison, G. G., W. L. Rathje, and W. W. Hughes 1994 Food Waste Behavior in an Urban Population. In *Applying Anthropology: An Introductory Reader,* 3rd ed., ed. A. Podolefsky and P. J. Brown, pp. 107–112. Mountain View, CA: Mayfield.
Harrison, K. D. 2007 *When Languages Die: The Extinction of the World's Languages and the Erosion of Human Knowledge.* New York: Oxford University Press.
Hart, C. W. M., A. R. Pilling, and J. C. Goodale 1988 *The Tiwi of North Australia,* 3rd ed. Fort Worth: Harcourt Brace.
Harvey, D. J. 1980 French Empire. *Academic American Encyclopedia,* vol. 8, pp. 309–310. Princeton, NJ: Arete.
Harvey, K. 1996 Online for the Ancestors: The Importance of Anthropological Sensibility in Information Superhighway Design. *Social Science Computing Review* 14(1): 65–68.
Hastings, A. 1997 *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism.* New York: Cambridge University Press.
Hatcher, E. P. 1999 *Art as Culture: An Introduction to the Anthropology of Art,* 2nd ed. Westport, CT: Bergin & Garvey.
Hatfield, E., and R. L. Rapson 1996 *Love and Sex: Cross-Cultural Perspectives.* Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
Hausfater, G., and S. Hrdy, eds. 1984 *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives.* Hawthorne, NY: Aldine.
Hawkes, K., J. O'Connell, and K. Hill 1982 Why Hunters Gather: Optimal Foraging and the Aché of Eastern Paraguay. *American Ethnologist* 9: 379–398.
Hawley, J. S., ed. 1994 *Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India.* New York: Oxford University Press.
Hayden, B. 1981 Subsistence and Ecological Adaptations of Modern Hunter/Gatherers. In *Omnivorous Primates: Gathering and Hunting in Human Evolution,* ed. R. S. Harding and G. Teleki, pp. 344–421. New York: Columbia University Press.
Headland, T. N., ed. 1992 *The Tasaday Controversy: Assessing the Evidence.* Washington, DC: American Anthropological Association.
Headland, T. N., and L. A. Reid 1989 Hunter-Gatherers and Their Neighbors from Prehistory to the Present. *Current Anthropology* 30: 43–66.
Heath, D. B., ed. 1995 *International Handbook on Alcohol and Culture.* Westport, CT: Greenwood Press.
Hedges, C. 1992*a* Sudan Presses Its Campaign to Impose Islamic Law on Non-Muslims. *New York Times,* June 1, p. A7.
1992*b* Sudan Gives Its Refugees a Desert to Contemplate. *New York Times,* June 3, p. A4.
Heider, K. G. 1988 The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree. *American Anthropologist* 90: 73–81. 1997 *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors,* 3rd ed. Fort Worth: Harcourt Brace.
Heller, M. 1988 *Codeswitching: Anthropological and Sociolinguistic Perspectives.* Berlin: Mouton de Gruyter.
Helman, C. 2001 *Culture, Health, and Illness: An Introduction for Health Professionals,* 4th ed. Boston: Butterworth-Heinemann.
Henry, D. O. 1989 *From Foraging to Agriculture: The Levant at the End of the Ice Age.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1995 *Prehistoric Cultural Ecology and Evolution: Insights from Southern Jordan.* New York: Plenum Press.
Henry, J. 1955 Docility, or Giving Teacher What She Wants. *Journal of Social Issues* 2: 33–41.
Herdt, G. 1981 *Guardians of the Flutes.* New York: McGraw-Hill.
1986 *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Herdt, G. H., ed. 1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
Herrnstein, R. J. 1971 I.Q. *Atlantic* 228(3): 43–64.
Herrnstein, R. J., and C. Murray 1994 *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life.* New York: Free Press.
Herskovits, M. 1937 *Life in a Haitian Valley.* New York: Knopf.
Hess, D. J. 1995 A Democratic Research Agenda in the Social Studies of the National Information Infrastructure. Paper prepared for the National Science Foundation Workshop on Culture, Society, and Advanced Information Technology. Washington, DC: May 31–June 1, 1995.
Hess, D. J., and R. A. DaMatta, eds. 1995 *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of the Western World.* New York: Columbia University Press.
Hewitt, R. 1986 *White Talk, Black Talk.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Heyneman, D. 1984 Development and Disease: A Dual Dilemma. *Journal of Parasitology* 70: 3–17.
Hicks, D., ed. 2001 *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion,* 2nd ed. Boston: McGraw-Hill.
Hill, C. E., ed. 1986 Current Health Policy Issues and Alternatives: An Applied Social Science Perspective. *Southern Anthropological Society Proceedings.* Athens: University of Georgia Press.
Hill, J. H. 1978 Apes and Language. *Annual Review of Anthropology* 7: 89–112.
Hill, K., H. Kaplan, K. Hawkes, and A. Hurtado 1987 Foraging Decisions among Aché Hunter-Gatherers: New Data and Implications for Optimal Foraging Models. *Ethology and Sociobiology* 8: 1–36.
Hill-Burnett, J. 1978 Developing Anthropological Knowledge through Application. In *Applied Anthropology in America,* ed. E. M. Eddy and W. L. Partridge, pp. 112–128. New York: Columbia University Press.
Hobhouse, L. T. 1915 *Morals in Evolution,* rev. ed. New York: Holt.
Hobsbawm, E. J. 1992 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality,* 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
Hoebel, E. A. 1954 *The Law of Primitive Man.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
1968 (orig. 1954). The Eskimo: Rudimentary Law in a Primitive Anarchy. In *Studies in Social and Cultural Anthropology,* ed. J. Middleton, pp. 93–127. New York: Crowell.
Holden, A. 2005 *Tourism Studies and the Social Sciences.* New York: Routledge.
Holland, D., and N. Quinn, eds. 1987 *Cultural Models in Language and Thought.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Holmes, L. D. 1987 *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond.* South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
Holtzman, J. 2000 *Nuer Journeys, Nuer Lives.* Boston: Allyn & Bacon.
Hopkins, T., and I. Wallerstein 1982 Patterns of Development of the Modern World System. In *World System Analysis: Theory and Methodology,* by T. Hopkins, I. Wallerstein, R. Bach, C. Chase-Dunn, and R. Mukherjee, pp. 121–141. Thousand Oaks, CA: Sage.
Hopkins, T. K. 1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World-System 1945–2025.* Atlantic Highlands, NJ: Zed.
Horton, R. 1963 The Kalabari Ekine Society: A Borderland of Religion and Art. *Africa* 33: 94–113.
1993 *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion, and Science.* New York: Cambridge University Press.

Hostetler, J., and G. E. Huntington 1992 *Amish Children: Education in the Family,* 2nd ed. Fort Worth: Harcourt Brace. 1996 *The Hutterites in North America,* 3rd ed. Fort Worth: Harcourt Brace.
Hughes, R., Jr. 1996 Demographics of Divorce. http://missourifamilies.org/features/divorcearticles/divorcefeature17.htm.
Human Organization Quarterly journal. Oklahoma City: Society for Applied Anthropology.
Hunter, M. L. 2005 *Race, Gender, and the Politics of Skin Tone.* New York: Routledge.
Hurlado, A. M., C. A. Lambourne, P. James, K. Hill, K. Cheman, and K. Baca 2005 Human Rights, Biomedical Science, and Infectious Disease among South American Indigenous Groups. *Annual Review of Anthropology* 34: 639–665.
Hutchinson, S. E. 1996 *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State.* Berkeley: University of California Press.
Ignatius, D. 2007 Summer's Escape Artists. *Washington Post,* July 26. http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/07/25/AR2007072501879.html.
Ingold, T., D. Riches, and J. Woodburn 1991 *Hunters and Gatherers.* New York: Berg (St. Martin's Press).
Ingraham, C. 2008 *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture.* 2nd ed. New York: Routledge.
Inhorn, M. C., and P. J. Brown 1990 The Anthropology of Infectious Disease. *Annual Review of Anthropology* 19: 89–117.
Irving, W. N. 1985 Context and Chronology of Early Man in the Americas. *Annual Review of Anthropology* 14: 529–555.
Isto É 1984 *Olimpíadas*, August 8.
Ives, E. D. 1995 *The Tape-Recorded Interview: A Manual for Fieldworkers in Folklore and Oral History,* 2nd ed. Knoxville: University of Tennessee Press.
Jackson, B. 1987 *Fieldwork.* Champaign–Urbana: University of Illinois Press.
Jackson, J., and K. B. Warren 2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549–573.
Jacoby, R., and N. Glauberman, eds. 1995 *The Bell Curve Debate: History, Documents, Opinions.* New York: Free Press. New York: Random House/Times Books.
Jameson, F. 1984 Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review* 146: 53–93. 1988 *The Ideologies of Theory: Essays 1971–1986.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Jankowiak, W. R., and E. F. Fischer 1992 A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love. *Ethnology* 31(2): 149–156.
Jenks, C. 2004 *Culture,* 2nd ed. New York: Routledge.
Jensen, A. 1969 How Much Can We Boost I.Q. and Scholastic Achievement? *Harvard Educational Review* 29: 1–123.
Jodelet, D. 1991 *Madness and Social Representations: Living with the Mad in One French Community.* Translated from the French by Gerard Duveen. Berkeley: University of California Press.
Johansen, B. E. 2003 *Indigenous Peoples and Environmental Issues: An Encyclopedia.* Westport, CT: Greenwood Press.
Johnson, A. W. 1978 *Quantification in Cultural Anthropology: An Introduction to Research Design.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Johnson, A. W., and T. Earle, eds. 1987 *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State.* Stanford, CA: Stanford University Press.
2000 *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State,* 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press.
Johnson, T. J., and C. F. Sargent, eds. 1990 *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method.* New York: Greenwood Press.
Johnston, F. E., and S. Low 1994 *Children of the Urban Poor: The Sociocultural Environment of Growth, Development, and Malnutrition in Guatemala City.* Boulder, CO: Westview Press.
Jones, D. 1999 Hot Asset in Corporate: Anthropology Degrees. *USA Today,* February 18, p. B1.
Joralemon, D. 2006 *Exploring Medical Anthropology.* Boston: Allyn & Bacon.
Jordan, A. 2003 *Business Anthropology.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Kan, S. 1986 The 19th-Century Tlingit Potlatch: A New Perspective. *American Ethnologist* 13: 191–212. 1989 *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
Kantor, P. 1996 Domestic Violence against Women: A Global Issue. http://www.ucis.unc.edu/resources/pubs/carolina/Abuse/Abuse.html.
Kaplan, R. D. 1994 The Coming Anarchy: How Scarcity, Crime, Overpopulation, and Disease Are Rapidly Destroying the Social Fabric of Our Planet. *Atlantic Monthly,* February, pp. 44–76.
Kardiner, A., ed. 1939 *The Individual and His Society.* New York: Columbia University Press.
Kardulias, P. N. 1999 *World-Systems Theory in Practice: Leadership, Production, and Exchange.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Kaufman, S. R., and L. M. Morgan 2005 The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology* 34: 317–341.
Kearney, M. 1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective.* Boulder, CO: Westview Press. 2004 *Changing Fields of Anthropology: From Local to Global.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Kehoe, A. B. 1989 *The Ghost Dance Religion: Ethnohistory and Revitalization.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Keiser, L. 1991 *Friend by Day, Enemy by Night: Organized Vengeance in a Kohistani Community.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Kelly, R. C. 1976 Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief. In *Man and Woman in the New Guinea Highlands,* ed. P. Brown and G. Buchbinder, pp. 36–53. Special Publication, no. 8. Washington, DC: American Anthropological Association.
1985 *The Nuer Conquest: The Structure and Development of an Expansionist System.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
2000 *Warless Societies and the Origin of War.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Kelly, R. L. 1995 *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
Kent, S. 1992 The Current Forager Controversy: Real versus Ideal Views of Hunter-Gatherers. *Man* 27: 45–70.
1996 *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective.* New York: Cambridge University Press.
1998 *Gender in African Prehistory.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
Kent, S., and H. Vierich 1989 The Myth of Ecological Determinism: Anticipated Mobility and Site Organization of Space. In *Farmers as Hunters: The Implications of Sedentism,* ed. S. Kent, pp. 96–130. New York: Cambridge University Press.
Keppel, K.G., J. N. Pearch, and D. K. Wagener 2002 Trends in Racial and Ethnic-Specific Rates for the Health Status Indicators: United States, 1990–98. *Healthy People Statistical Notes* 23. Hyattsville, MD: National Center for Health Statistics.
Keynes, J. M. 1927 *The End of Laissez-Faire.* London: L. and Virginia Woolf.
1936 *General Theory of Employment, Interest, and Money.* New York: Harcourt Brace.
Kimmel, M. S., J. Hearn, and R. W. Connell 2005 *Handbook of Studies on Men and Masculinities.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Kimmel, M. S., and M. A. Messner, eds. 2007 *Men's Lives,* 7th ed. Boston: Allyn & Bacon.
Kimmel, M. S., and R. Plante 2004 *Sexualities: Identities, Behaviors, and Society.* New York: Oxford University Press.
King, B. J., ed. 1994 *The Information Continuum: Evolution of Social Information Transfer in Monkeys, Apes, and Hominids.* Santa Fe: School of American Research Press.

Kinsey, A. C., W. B. Pomeroy, and C. E. Martin 1948 *Sexual Behavior in the Human Male.* Philadelphia: W. B. Saunders.
Kirch, P. V. 1984 *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
2000 *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact.* Berkeley: University of California Press.
Kirman, P. 1997 An Introduction to Ethnomusicology. http://www.insideworldmusic.com/library/weekly/aa101797.htm.
Klass, M. 1995 *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion.* Boulder, CO: Westview Press.
2003 *Mind over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Klass, M., and M. Weisgrau, eds. 1999 *Across the Boundaries of Belief: Contemporary Issues in the Anthropology of Religion.* Boulder, CO: Westview Press.
Kleinfeld, J. 1975 Positive Stereotyping: The Cultural Relativist in the Classroom. *Human Organization* 34: 269–274.
Kleymeyer, C. D., ed. 1994 *Cultural Expression and Grassroots Development: Cases from Latin America and the Caribbean.* Boulder, CO: Lynne Rienner.
Klineberg, O. 1951 Race and Psychology. In *The Race Question in Modern Science.* Paris: UNESCO.
Kling, R. 1996 Synergies and Competition between Life in Cyberspace and Face-to-Face Communities. *Social Science Computing Review* 14(1): 50–54.
Kluckhohn, C. 1944 *Mirror for Man: A Survey of Human Behavior and Social Attitudes.* Greenwich, CT: Fawcett.
Knauft, B. 2005 *The Gebusi: Life Transformed in Rainforest World.* Boston: McGraw-Hill.
Korten, D. C. 1980 Community Organization and Rural Development: A Learning Process Approach. *Public Administration Review,* September October, pp. 480–512.
Kosty, P. 2002 Indonesia's Matriarchal Minangkabau Offer an Alternative Social System, EurekAlert.org, May 9. http://www. eurekalert.org/pub_releases/2002-05/uop-imm050902.php.
Kottak, C. P. 1980 *The Past in the Present: History, Ecology, and Social Organization in Highland Madagascar.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
1990*a Prime-Time Society: An Anthropological Analysis of Television and Culture.* Belmont, CA: Wadsworth.
1990*b* Culture and Economic Development. *American Anthropologist* 92(3): 723–731.
1991 When People Don't Come First: Some Lessons from Completed Projects. In *Putting People First: Sociological Variables in Rural Development,* 2nd ed., ed. M. Cernea, pp. 429–464. New York: Oxford University Press.
1999*a Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village,* 3rd ed. New York: McGraw-Hill.
1999*b* The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist* 101(1): 23–35.
2004 An Anthropological Take on Sustainable Development: A Comparative Study of Change. *Human Organization* 63(4): 501–510.
2006 *Assault on Paradise: The Globalization of a Little Community in Brazil,* 4th ed. New York: McGraw-Hill.
2007 Return to Madagascar: A Forty Year Retrospective. *General Anthropology: Bulletin of the General Anthropology Division of the American Anthropological Association* 14(2): 1–10.
Kottak, C. P., ed. 1982 *Researching American Culture: A Guide for Student Anthropologists.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
Kottak, C. P., and A. C. G. Costa 1993 Ecological Awareness, Environmentalist Action, and International Conservation Strategy. *Human Organization* 52(4): 335–343.
Kottak, C. P., L. L. Gezon, and G. Green 1994 Deforestation and Biodiversity Preservation in Madagascar: The View from Above and Below. CIESIN Human Dimensions Kiosk. http://www.ciesin.com.
Kottak, C. P., and K. A. Kozaitis 2008 *On Being Different: Diversity and Multiculturalism in the North American Mainstream,* 3rd ed. Boston: McGraw-Hill.
Kottak, N. C. 2002 *Stealing the Neighbor's Chicken: Social Control in Northern Mozambique.* Ph.D. dissertation. Departement of Anthropology, Emory University, Atlanta, GA.
Kramarae, R., M. Shulz, and M. O'Barr, eds. 1984 *Language and Power.* Thousand Oaks, CA: Sage.
Kreider, R. M., and J. M. Fields 2002 Number, Timing and Duration of Marriages and Divorces: 1996. U.S. Census Bureau. *Current Population Reports,* P70–80, February, 2002. http://www.census.gov/prod/2002pubs/p70-80 pdf.
Kristof, N. D. 1995 Japan's Feminine Falsetto Falls Right Out of Favor. *New York Times,* December 13, pp. A1, A4.
Kroeber, A. L. 1923 *Anthropology.* New York: Harcourt, Brace.
1944 *Configurations of Cultural Growth.* Berkeley: University of California Press.
1987 (orig. 1952). *The Nature of Culture.* Chicago: University of Chicago Press.
Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn 1963 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* New York: Vintage.
Kryshtanovskaya, O. 1997 Illegal Structures in Russia. *Trends in Organized Crime* 3(1): 14–17.
Kuhn, S. L., M. C. Stiner, and D. S. Reese 2001 Ornaments of the Earliest Upper Paleolithic: New Insights from the Levant, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 98(13): 7641–7646.
Kulick, D. 1998 *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes.* Chicago: University of Chicago Press.
Kunitz, S. J. 1994 *Disease and Social Diversity: The European Impact on the Health of Non Europeans.* New York: Oxford University Press.
Kuper, L. 2006 *Race, Class, and Power: Ideology and Revolutionary Change in Plural Societies.* New Brunswick, NJ: Transaction.
Kurtz, D. V. 2001 *Political Anthropology: Power and Paradigms.* Boulder, CO: Westview Press.
Kutsche, P. 1998 *Field Ethnography: A Manual for Doing Cultural Anthropology.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
LaBarre, W. 1945 Some Observations of Character Structure in the Orient: The Japanese. *Psychiatry* 8: 326–342.
Labov, W. 1972*a Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
1972*b Sociolinguistic Patterns.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
La Fraugh, R. J. n.d. Euskara: The History, a True Mystery. The La Fraugh Name History. http://planetrjl. tripod.com/LaFraughName/id5.html.
Laguerre, M. S. 1984 *American Odyssey: Haitians in New York.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
1998 *Diasporic Citizenship: Haitian Americans in Transnational America.* New York: St. Martin's Press.
1999 *The Global Ethnopolis: Chinatown, Japan town, and Manilatown in American Society.* New York: St. Martin's Press.
2001 *Urban Multiculturalism and Globalization in New York City.* New York: Palgrave Macmillan.
Laird, S. A. 2002 *Biodiversity and Traditional Knowledge: Equitable Partnerships in Practice.* Sterling, VA: Earthscan.
Lakoff, R. T. 2000 *Language War.* Berkeley: University of California Press.
2004 *Language and Woman's Place.* New York: Harper & Row.
Lamphere, L., H. Ragone, and P. Zavella, eds. 1997 *Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life.* New York: Routledge.
Lancaster, R. N., and M. Di Leonardo, eds. 1997 *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy.* New York: Routledge.
Lance, L. M., and E. E. McKenna 1975 Analysis of Cases Pertaining to the Impact of Western Technology on the NonWestern World. *Human Organization* 34: 87–94.
Lansing, J. S. 1991 *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Larson, A. 1989 Social Context of Human Immunodeficiency Virus Transmission in Africa: Historical and Cultural Bases of East and Central African Sexual Relations. *Review of Infectious Diseases* 11: 716–731.

Lassiter, L. E. 1998 *The Power of Kiowa Song: A Collaborative Ethnography.* Tucson: University of Arizona Press.

Layton, R. 1991 *The Anthropology of Art*, 2nd ed. New York: Cambridge University Press.

Leach, E. R. 1955 Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage. *Man* 55: 182–186.
1961 *Rethinking Anthropology.* London: Athlone Press.
1970 (orig. 1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: Athlone Press.
1985 *Social Anthropology.* New York: Oxford University Press.

LeClair, E. E., and H. K. Schneider, eds. 1968 (orig. 1961). *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lee, R. B. 1974 (orig. 1968). What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* 2nd ed., ed. Y. A. Cohen, pp. 87–100. Chicago: Aldine.
1979 *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society.* New York: Cambridge University Press.
1984 *The Dobe !Kung.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
2003 *The Dobe Ju/'hoansi,* 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth.

Lee, R. B., and R. H. Daly 1999 *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers.* New York: Cambridge University Press.

Lee, R. B., and I. DeVore, eds. 1977 *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lehmann, A. C., J. E. Meyers, and P. A. Moro, eds. 2005 *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural,* 6th ed. Mountain View, CA: Mayfield.

Leman, J. 2001 *The Dynamics of Emerging Ethnicities: Immigrant and Indigenous Ethnogenesis in Confrontation.* New York: Peter Lang.

Lenski, G. 1966 *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification.* New York: McGraw-Hill.

Lessa, W. A., and E. Z. Vogt, eds. 1979 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 4th ed. New York: Harper & Row.

Lévi-Strauss, C. 1963 *Totemism.* Translated by R. Needham. Boston: Beacon Press. 1967 *Structural Anthropology.* New York: Doubleday. 1969 (orig. 1949). *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon Press.

Levine, N. E. 1988 *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity, and Population on the Tibetan Border.* Chicago: University of Chicago Press.

Levine, R. A. 1982 *Culture, Behavior, and Personality: An Introduction to the Comparative Study of Psychosocial Adaptation*, 2nd ed. Chicago: Aldine.

Levine, R. A., ed. 1974 *Culture and Personality: Contemporary Readings.* Chicago: Aldine.

Levy, J. E., with B. Pepper 1992 *Orayvi Revisited: Social Stratification in an "Egalitarian" Society.* Santa Fe, NM: School of American Research Press, and Seattle: University of Washington Press.

Lewis, H. S. 1989 *After the Eagles Landed: The Yemenites of Israel.* Boulder, CO: Westview Press.

Lewis, O. 1959 *Five Families.* New York: Basic Books.

Lewis, P. 1992 U.N. Sees a Crisis in Overpopulation. *New York Times,* April 30, p. A6.

Lewontin, R. 2000 *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions.* New York: New York Review of Books.

Lie, J. 2001 *Multiethnic Japan.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lieban, R. W. 1977 The Field of Medical Anthropology. In *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology,* ed. D. Landy, pp. 13–31. New York: Macmillan.

Light, D., S. Keller, and C. Calhoun 1994 *Sociology,* 6th ed. New York: McGraw-Hill.

Linden, E. 1986 *Silent Partners: The Legacy of the Ape Language Experiments.* New York: Times Books.

Lindenbaum, S. 1972 Sorcerers, Ghosts, and Polluting Women: An Analysis of Religious Belief and Population Control. *Ethnology* 11: 241–253.

Lindholm, C. 2001 *Culture and Identity: The History, Theory, and Practice of Psychological Anthropology.* Boston: McGraw-Hill.

Linton, R. 1927 Report on Work of Field Museum Expedition in Madagascar. *American Anthropologist* 29: 292–307.
1943 Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230–240.

Lipke, D. J. 2000 Dead End Ahead? Income May Be the Real Barrier to the Internet On-Ramp. *American Demographics,* August. http://www. demographics.com/publications/ad/00_ad/ad000805c.htm.

Little, K. 1965 *West African Urbanization: A Study of Voluntary Associations in Social Change.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
1971 *Some Aspects of African Urbanization South of the Sahara. McCaleb Modules in Anthropology.* Reading, MA: Addison-Wesley.

Lizot, J. 1985 *Tales of the Yanomami: Daily Life in the Venezuelan Forest.* New York: Cambridge University Press.

Lockwood, W. G. 1975 *European Moslems: Economy and Ethnicity in Western Bosnia.* New York: Academic Press.

Lockwood, Y. R. 1983 *Text and Context: Folksong in a Bosnian Muslim Village.* Columbus, OH: Slavica.

Lohr, S. 2005 Cutting Here, but Hiring Over There. *New York Times,* June 24. http://www. nytimes.com/2005/06/24/technology/24blue.html?pagewanted=print.

London School of Economics 2004 Definition of Civil Society. LSE Centre for Civil Society, March 22. http://www.lse.ac.uk/collections/CCS/introduction.htm.

Loomis, W. F. 1967 Skin-Pigmented Regulation of VitaminD Biosynthesis in Man. *Science* 157: 501–506.

Loveday, L. 1986 Japanese Sociolinguistics: An Introductory Survey. *Journal of Pragmatics* 10: 287–326.
2001 *Explorations in Japanese Sociolinguistics.* Philadelphia: J. Benjamins.

Lowie, R. H. 1935 *The Crow Indians.* New York: Farrar and Rinehart.
1961 (orig. 1920). *Primitive Society.* New York: Harper & Brothers.

Lugaila, T. 1998*a* Numbers of Divorced and Never Married Adults Increasing, Says Census Bureau Report. http://www.census.gov/ Press-Release/cb98-56.html.
1998*b* Marital Status and Living Arrangements, March 1998 (Update). http://www.census.gov/prod/99pubs/p20-514.pdf.
1999 Married Adults Still in the Majority, Census Bureau Reports. http://www. census.gov/Press-Release/www/1999/cb99-03.html.

Lutz, C., and J. L. Collins 1993 *Reading National Geographic.* Chicago: University of Chicago Press.

Lyell, C. 1969 (orig. 1830–37). *Principles of Geology.* New York: Johnson.

Lyotard, J. F. 1993 *The Postmodern Explained.* Translated by J. Pefanis, M. Thomas, and D. Barry. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Madra, Y. M. 2004 Karl Polanyi: Freedom in a Complex Society. *Econ-Atrocity Bulletin: In the History of Thought.* http://www.fguide.org/Bulletin/polanyi.htm.

Maher, J. C., and G. MacDonald, eds. 1995 *Diversity and Language in Japanese Culture.* New York: Columbia University Press.

Mair, L. 1969 *Witchcraft.* New York: McGraw-Hill.

Malinowski, B. 1926 *Crime and Custom in Savage Society.* London: Routledge and Kegan Paul.
1927 *Sex and Repression in Savage Society.* London and New York: International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.

1929*a* Practical Anthropology. *Africa* 2: 23–38.
1929*b The Sexual Life of Savages in NorthWestern Melanesia.* New York: Harcourt, Brace, and World.
1944 *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
1961 (orig. 1922). *Argonauts of the Western Pacific.* New York: Dutton.
1978 (orig. 1931). The Role of Magic and Religion. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 4th ed., ed. W. A. Lessa and E. Z. Vogt, pp. 37–46. New York: Harper & Row.
2001 (orig. 1927). *Sex and Repression in Savage Society.* Chicago: University of Chicago Press.
Malkki, L. H. 1995 *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago: University of Chicago Press.
Manners, R. 1973 (orig. 1956). Functionalism, Realpolitik and Anthropology in Underdeveloped Areas. *America Indigena* 16. Also in *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues,* gen. ed. T. Weaver, pp. 113–126. Glenview, IL: Scott, Foresman.
Manoff, Richard K. 1994 How Family Planning Came to Bangladesh. Letter to the Editor. *New York Times*, Sunday, January 16, pp. 4–16.
Maquet, J. 1964 Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5: 47–55 (also in Clifton, ed., 1970).
1986 *The Aesthetic Experience: An Anthropologist Looks at the Visual Arts.* New Haven, CT: Yale University Press.
Mar, M. E. 1997 Secondary Colors: The Multiracial Option. *Harvard Magazine,* May–June 1997, pp. 19–20.
Marcus, G. E., and D. Cushman 1982 Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25–69.
Marcus, G. E., and M. M. J. Fischer 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.
1999 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences,* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
Marcus, G. E., and F. R. Myers, eds. 1995 *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology.* Berkeley: University of California Press.
Margolis, M. 1984 *Mothers and Such: American Views of Women and How They Changed.* Berkeley: University of California Press.
1994 *Little Brazil: An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
2000 *True to Her Nature: Changing Advice to American Women.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Marks, J. M. 1995 *Human Biodiversity: Genes, Race, and History.* New York: Aldine.
Marshack, A. 1972 *Roots of Civilization.* New York: McGraw-Hill.
Martin, E. 1987 *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction.* Boston: Beacon Press.
Martin, J. 1992 *Cultures in Organizations: Three Perspectives.* New York: Oxford University Press.
Martin, K., and B. Voorhies 1975 *Female of the Species.* New York: Columbia University Press.
Martin, P., and E. Midgley 1994 Immigration to the United States: Journey to an Uncertain Destination. *Population Bulletin* 49(3): 1–47.
Martinez, E., and A. Garcia 2000 What Is Neo-Liberalism: A Brief Definition. Updated February 26, 2000. http://www.globalexchange.org/campaigns/econ101/neoliberalDefined.html.
Marx, K., and F. Engels 1976 (orig. 1848). *Communist Manifesto.* York: Pantheon.
Mascia-Lees, F., and N. J. Black 2000 *Gender and Anthropology.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Mathews, G. 2000 *Global Culture/Individual Identity: Searching for Home in the Cultural Supermarket. New* York: Routledge.
Maugh, T., H., III 2007 One Language Disappears Every 14 Days; about Half of the World's Distinct Tongues Could Vanish this Century, Researchers Say. *Los Angeles Times*, September 19, 2007.
Maybury-Lewis, D. 2002 *Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State,* 2nd ed. Boston: Allyn & Bacon.
Mayell, H. 2003 Orangutans Show Signs of Culture, Study says. *National Geographic News,* January 3. http://news.national geographic.com/news/2002/12/1220_021226_orangutan.html.
2004 Is Bead Find Proof Modern Thought Began in Africa? *National Geographic News,* March 31. http://news.nationalgeographic.com/news/2004/03/0331_040331_ostrichman.html.
McAllester, D. P. 1954 *Enemy Way Music: A Study of Social and Esthetic Values as Seen in Navaho Music.* Cambridge, MA: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Papers 41(3).
McBrearty, S., and A. S. Brooks 2000 The Revolution That Wasn't: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behavior. *Journal of Human Evolution* 39: 453–563.
McDonald, G. 1984 *Carioca Fletch.* New York: Warner Books.
McDonald, J. H., ed. 2002 *The Applied Anthropology Reader*. Boston: Allyn & Bacon.
McElroy, A., and P. K. Townsend 2003 *Medical Anthropology in Ecological Perspective*, 4th ed. Boulder, CO: Westview Press.
McGee, R. J., and R. L. Warms 2008 Anthropological *Theory: An Introductory History,* 4th ed. Boston: McGraw-Hill.
McGraw, T. K., ed. 1986 *America versus Japan.* Boston: Harvard Business School Press.
McKinley, J. 1996 Board's Decision on Black English Stirs Debate. *New York Times,* December 21. http://www.nytimes.com.
Mead, M. 1930 *Growing Up in New Guinea.* New York: Blue Ribbon.
1937 *Cooperation and Competition among Primitive Peoples. New York:* McGraw-Hill.
1950 (orig. 1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: New American Library.
1961 (orig. 1928). *Coming of Age in Samoa.* New York: Morrow Quill.
1972 *Blackberry Winter: My Earlier Years.* New York: Simon & Schuster.
Meigs, A., and K. Barlow 2002 Beyond the Taboo: Imagining Incest. *American Anthropologist* 104(1): 38–49.
Mercader, J., M. Panger, and C. Boesch 2002 Excavation of a Chimpanzee Stone Tool Site in the African Rainforest, *Science* 296: 1452–1455.
Merlan, F. 2005 Indigenous Movements in Australia. *Annual Review of Anthropology* 34: 473–494.
Merriam, A. 1971 The Arts and Anthropology. In *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics,* ed. C. Otten, pp. 93–105. Austin: University of Texas Press.
Michaels, E. 1986 Aboriginal Content. Paper presented at the meeting of the Australian Screen Studies Association, December, Sydney.
Michaelson, K. 1996 Information, Community, and Access. *Social Science Computing Review* 14(1): 57–59.
Michrina, B. P., and C. Richards 1996 *Person to Person: Fieldwork, Dialogue, and the Hermeneutic Method.* Albany: State University of New York Press.
Middleton, J. 1967 Introduction. *In Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism,* ed. John Middleton, pp. ix–xi. Garden City, NY: Natural History Press.
1993 *The Lugbara of Uganda,* 2nd ed. Fort Worth: Harcourt Brace.
Middleton, J., ed. 1967 *Gods and Rituals.* Garden City, NY: Natural History Press.
Miles, H. L. 1983 Apes and Language: The Search for Communicative Competence. In *Language in Primates,* ed. J. de Luce and H. T. Wilder, pp. 43–62. New York: Springer-Verlag.
Miller, B. D. 1997 *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India.* New York: Oxford University Press.
Miller, B. D., ed. 1993 *Sex and Gender Hierarchies.* New York: Cambridge University Press.

Miller, J. n.d. Alaskan Tlingit and Tsimtsian. Seattle: University of Washington Libraries, Digital Collections. http://content.lib.washington. edu/aipnw/miller1.html.
Miller, L. 2004 The Ancient Bristlecone Pine, Dendrochronology. http://www.sonic.net/ bristlecone/dendro.html.
Miller, N., and R. C. Rockwell, eds. 1988 *AIDS in Africa: The Social and Policy Impact.* Lewiston, ME: Edwin Mellen.
Mills, G. 1971 Art: An Introduction to Qualitative Anthropology. In *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics,* ed. C. Otten, pp. 66–92. Austin: University of Texas Press.
Mintz, S. W. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History.* New York: Viking Penguin.
Mirzoeff, N. 1999 *An Introduction to Visual Culture.* New York: Routledge.
Mishler, E. G. 1991 *Research Interviewing: Context and Narrative.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mrtani, J. C., and D. P. Watts 1999 Demographic Influences on the Hunting Behavior of Chimpanzees. *American Journal of Physical Anthropology* 109: 439–454.
Mitchell, J. C. 1966 Theoretical Orientations in African Urban Studies. In *The Social Anthropology of Complex Societies,* ed. M. Banton, pp. 37–68. London: Tavistock.
Moerman, M. 1965 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue? *American Anthropologist* 67(5, Part I): 1215–1230.
Moisala, P., and B. Diamond, eds. 2000 *Music and Gender.* Champaign–Urbana: University of Illinois Press.
Molnar, S. 2005 *Human Variation: Races, Types, and Ethnic Groups,* 6th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Moncure, S. 1998 Anthropologist Assists in Police Investigations. *University of Delaware Update* 17, no. 39, August 20. http://www.udel.edu/ PR/UpDate/98/39/anthrop .html.
Montagu, A. 1975 *The Nature of Human Aggression.* New York: Oxford University Press.
1981 *Statement on Race: An Annotated Elaboration and Exposition of the Four Statements on Race Issued by the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.* Westport, CT: Greenwood Press.
Montagu, A., ed. 1996 *Race and IQ,* expanded ed. New York: Oxford University Press.
1997 *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race,* 6th ed. Walnut Creek, CA: AltaMira.
1999 *Race and IQ,* expanded ed. New York: Oxford University Press.
Montague, S., and R. Morais 1981 Football Games and Rock Concerts: The Ritual Enactment. In *The American Dimension: Cultural Myths and Social Realities,* 2nd ed., ed. W. Arens and S. B. Montague, pp. 33–52. Sherman Oaks, CA: Alfred.
Moore, S. F. 1986 *Social Facts and Fabrications.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Moran, E. F. 1982 *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology.* Boulder, CO: Westview Press.
Moran, L. 1993 Evolution Is a Fact and a Theory. The Talk Origins Archive. http://www. talkorigins.org/faqs/ evolution-fact.html.
Morgan, L. H. 1963 (orig. 1877). *Ancient Society.* Cleveland: World Publishing.
1966 (orig. 1851). *League of the Ho-dé-no-saunee or Iroquois.* New York: B. Franklin.
1997 (orig. 1870). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Lincoln: University of Nebraska Press.
Morgen, S., ed. 1989 *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching.* Washington, DC: American Anthropological Association.
Morphy, H., and M. Perkins, eds. 2006 *The Anthropology of Art: A Reader.* Malden, MA: Oxford, Blackwell.
Morris, B. 1987 *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text.* New York: Cambridge University Press.
Mount Holyoke College 1999 Dung-Covered Madonna Sparks Controversy; Art Professor Michael Davis Takes a Look. *College Street Journal* 13(6), October 8. http://www .mtholyoke.edu/offices/comm/ csj/991008/madonna. html.
Muhlhausler, P. 1986 *Pidgin and Creole Linguistics.* London: Blackwell.
Mukhopadhyay, C., and P. Higgins 1988 Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977–1987. *Annual Review of Anthropology* 17: 461–495.
Mukhopadhyay, C. C., R. Henze, and Y. T. Moses 2007 *How Real Is Race? A Sourcebook on Race, Culture, and Biology.* Lanham, MD: AltaMira.
Mullings, L., ed. 1987 *Cities of the United States: Studies in Urban Anthropology.* New York: Columbia University Press.
Murdock, G. P. 1934 *Our Primitive Contemporaries.* New York: Macmillan.
1957 World Ethnographic Sample. *American Anthropologist* 59: 664–687.
Murdock, G. P., and C. Provost 1973 Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis. *Ethnology* 12(2): 203–225.
Murphy, R. F. 1990 *The Body Silent.* New York: W. W. Norton.
Murphy, R. F., and L. Kasdan 1959 The Structure of Parallel Cousin Marriage. *American Anthropologist* 61: 17–29.
Murray, S. O., and W. Roscoe, eds. 1998 *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities.* New York: St. Martin's Press.
Mydans, S. 1992*a* Criticism Grows over Aliens Seized during Riots. *New York Times,* May 29, p. A8.
1992*b* Judge Dismisses Case in Shooting by Officer. *New York Times,* June 4, p. A8.
Myers, F. R. 2002 *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art.* Durham, NC: Duke University Press.
Nagel, J. 1996 *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture.* New York: Oxford University Press.
Nanda, S. 2000 *Gender Diversity: Crosscultural Variations.* Prospect Heights, IL: Waveland.
Napier, A. D. 1992 *Foreign Bodies: Performance, Art, and Symbolic Anthropology.* Berkeley: University of California Press.
Narayan, U. 1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminisms.* New York: Routledge.
Nash, D. 1999 *A Little Anthropology,* 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Nash, J., and H. Safa, eds. 1986 *Women and Change in Latin America.* South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
National Academies 2006 Understanding and Responding to Climate Change: Highlights of National Academies Reports. http://dels.nas.edu/basc/Climate-HIGH.pdf.
National Academy of Sciences 2008 Understanding and Responding to Climate Change: Highlights of National Academies Reports. http://dels.nas.edu/dels/rpt_ briefs/climate_change_2008_final.pdf.
National Association for the Practice of Anthropology 1991 *NAPA Directory of Practicing Anthropologists.* Washington, DC: American Anthropological Association.
National Vital Statistics Reports 2000 Births, Marriages, Divorces, and Deaths: Provisional Data for November 1999. October 31, 2000. Hyattsville, MD: U.S. Department of Health and Human Services, Center for Disease Control and Prevention, National Center for Health Statistics.
2001 *National Vital Statistics Reports,* vol. 46, no. 6. http://www.cdc.gov/nchs/data/ nvsr/nvsr49/nvsr49 _06.pdf.
Naylor, L. L. 1996 *Culture and Change: An Introduction.* Westport, CT: Bergin and Garvey.
Nelson, S. N., and M. Rosen-Ayalon, eds. 2002 *In Pursuit of Gender: Worldwide Archaeological Approaches.* Walnut Creek, CA: AltaMira.
Netting, R. M. C., R. R. Wilk, and E. J. Arnould, eds. 1984 *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group.* Berkeley: University of California Press.
New York Times 1990 Tropical Diseases on March, Hitting 1 in 10. March 28, p. A3.

1992*a* Alexandria Journal: TV Program for Somalis Is a Rare Unifying Force. December 18.
1992*b* Married with Children: The Waning Icon. August 23, p. E2.
2005 Intelligent Design Derailed. Editorial Desk, December 22. http://www.nytimes. com/2005/12/22/opinion/22thur1.html?ex=1292907600&en=af56b21719a9dd8f&ei=5090&partner=rssuserland&emc=rss.
Newman, M. 1992 Riots Bring Attention to Growing Hispanic Presence in South-Central Area. *New York Times,* May 11, p. A10.
Nielsson, G. P. 1985 States and Nation-Groups: A Global Taxonomy. In *New Nationalisms of the Developed World,* ed. E. A. Tiryakian and R. Rogowski, pp. 27–56. Boston: Allen and Unwin.
Nolan, R. W. 2002 *Development Anthropology: Encounters in the Real World.* Boulder, CO: Westview Press.
2003 *Anthropology in Practice.* Boulder, CO: Lynne Rienner.
Nussbaum, M. C. 2000 *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* New York: Cambridge University Press.
Nussbaum, M., and J. Glover, eds. 1995 *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities.* New York: Oxford University Press.
O'Dougherty, M. 2002 *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil.* Durham, NC: Duke University Press.
Ohlemacher, S. 2006 2006: The Year of the 300M Mark: Face of America Changes as Country Grows. *Charleston Post and Courier,* June 26, pp. 1A, 11A.
Okpewho, I. 1977 Principles of Traditional African Art. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35(3): 301–314.
O'Leary, C. M. 2002 *Class Formation, Diet and Economic Transformation in Two Brazilian Fishing Communities.* Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.
Omohundro, J. T. 2001 *Careers in Anthropology,* 2nd ed. Boston: McGraw-Hill.
Ong, A. 1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia.* Albany: State University of New York Press.
1989 Center, Periphery, and Hierarchy: Gender in Southeast Asia. In *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching,* ed. S. Morgen, pp. 294–312. Washington, DC: American Anthropological Association.
2006 *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty.* Durham, NC: Duke University Press.
Ong, A., and S. J. Collier, eds. 2005 *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems.* Malden, MA: Blackwell.
Ontario Consultants on Religious Tolerance 1996 Religious Access Dispute Resolved. Internet Mailing List, April 12.
1997 Swiss Cult Promotes Cloning.
2001 Religions of the World: Number of Adherents; Rates of growth. http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm.
O'Reilly, K. 2004 *Ethnographic Methods.* New York: Routledge.
Ortner, S. B. 1984 Theory of Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 126(1): 126–166.
Ott, S. 1981 *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community.* Oxford, UK: Clarendon Press.
Otten, C. M., ed. 1971 *Anthropology and Art: Readings in Cross-Cultural Aesthetics.* Garden City, NY: American Museum of Natural History.
Ottenheimer, M. 1996 *Forbidden Relatives: The American Myth of Cousin Marriage.* Champaign–Urbana: University of Illinois Press.
Otterbein, K. F. 1968 (orig. 1963). Marquesan Polyandry. In *Marriage, Family and Residence,* ed. P. Bohannan and J. Middleton, pp. 287–296. Garden City, NY: Natural History Press.
2004 *How War Began.* College Station: Texas A&M University Press.
Palmer, S. 2001 The Rael Deal. *Religion in the News* 4:2. Hartford, CT: Trinity College, The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life. http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/RINVol4No2/Rael.htm.
Parker, S., and R. Kleiner 1970 The Culture of Poverty: An Adjustive Dimension. *American Anthropologist* 72: 516–527.
Parkin, R. 1997 *Kinship: An Introduction to Basic Concepts.* Cambridge, MA: Blackwell.
Parkin, R., and L. Stone, eds. 2004 *Kinship and Family: An Anthropological Reader.* Malden, MA: Blackwell.
Pasternak, B., C. R. Ember, and M. Ember 1997 *Sex, Gender, and Kinship: A Cross-Cultural Perspective.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
Patterson, F. 1978 Conversations with a Gorilla. *National Geographic,* October, pp. 438–465.
Paul, R. 1989 Psychoanalytic Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 18: 177–202.
Pear, R. 1992 Ranks of U.S. Poor Reach 35.7 Million, the Most Since '64. *New York Times,* September 3, pp. A1, A12.
Peletz, M. 1988 *A Share of the Harvest: Kinship, Property, and Social History among the Malays of Rembau.* Berkeley: University of California Press.
Pelto, P. 1973 *The Snowmobile Revolution: Technology and Social Change in the Arctic.* Menlo Park, CA: Cummings.
Pelto, P. J., and G. H. Pelto 1978 *Anthropological Research: The Structure of Inquiry,* 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
Peplau, L. A., ed. 1999 *Gender, Culture, and Ethnicity: Current Research about Women and Men.* Mountain View, CA: Mayfield.
Peters, J. D. 1997 Seeing Bifocally: Media, Place, Culture. In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology,* ed. A. Gupta and J. Ferguson, pp. 75–92. Durham, NC: Duke University Press.
Peters-Golden, H. 2006 *Culture Sketches,* 4th ed. Boston: McGraw-Hill.
Petraglia-Bahri, D. 1996 Introduction to Postcolonial Studies. http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/
Piddington, R. 1970 Action Anthropology. In *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man,* ed. James Clifton, pp. 127–143. Boston: Houghton Miffiin.
Piddocke, S. 1969 The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective. In *Environment and Cultural Behavior,* ed. A. P. Vayda, pp. 130–156. Garden City, NY: Natural History Press.
Plattner, S., ed. 1989 *Economic Anthropology.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Podolefsky, A. 1992 *Simbu Law: Conflict Management in the New Guinea Highlands.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Podolefsky, A., and P. J. Brown, eds. 1992 *Applying Anthropology: An Introductory Reader,* 2nd ed. Mountain View, CA: Mayfield.
2007 *Applying Anthropology: An Introductory Reader,* 8th ed. Boston: McGraw-Hill.
Polanyi, K. 1968 *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi.* Edited by G. Dalton. Garden City, NY: Anchor Books.
Pollan, M. 2003 You Want Fries with That? *New York Times Book Review,* January 12, p. 6.
Pollard, T. M., and S. B. Hyatt 1999 *Sex, Gender, and Health.* New York: Cambridge University Press.
Pospisil, L. 1963 *The Kapauku Papuans of West New Guinea.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Potash, B., ed. 1986 *Widows in African Societies: Choices and Constraints.* Stanford, CA: Stanford University Press.
Price, R., ed. 1973 *Maroon Societies.* New York: Anchor Press, Doubleday.
Public Culture. Journal published by the University of Chicago.
Punch, M. 1985 *The Politics and Ethics of Fieldwork.* Beverly Hills, CA: Sage.
Quinn, N., and C. Strauss 1989 A Cognitive Cultural Anthropology. Paper presented at the Invited Session "Assessing Developments in Anthropology," American

Anthropological Association 88th Annual Meeting, November 15–19, 1989, Washington, DC.
1994 A Cognitive Cultural Anthropology. *In Assessing Cultural Anthropology,* ed. R. Borofsky. New York: McGraw-Hill.

Radcliffe-Brown, A. R. 1965 (orig. 1962). *Structure and Function in Primitive Society.* New York: Free Press.

Radcliffe-Brown, A. R., and D. Forde, eds. 1994 *African Systems of Kinship and Marriage.* New York: Columbia University Press.

Ramirez, R. R., and G. P. de la Cruz 2003 The Hispanic Population in the United States. *Current Population Reports,* P20-545. U.S. Census Bureau.

Random House College Dictionary 1982 Revised ed. New York: Random House.

Ranger, T. O. 1996 Postscript. In *Postcolonial Identities,* ed. R. Werbner and T. O. Ranger. London: Zed.

Rappaport, R. A. 1966 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT: Yale University Press.
1971 Nature, Culture, and Ecological Anthropology. In *Man, Culture, and Society*, ed. H. Shapiro, pp. 237–68. New York: Oxford University Press.
1974 Obvious Aspects of Ritual. *Cambridge Anthropology* 2: 2–60.
1979 *Ecology, Meaning, and Religion.* Richmond, CA: North Atlantic Books.
1999 *Holiness and Humanity: Ritual in the Making of Religious Life.* New York: Cambridge University Press.

Rathje, W. L., and C. Murphy 2001 *Rubbish!: The Archaeology of Garbage.* Tucson: University of Arizona Press.

Rathus, S. A., J. S. Nevid, and J. Fichner-Rathus 1997 *Human Sexuality in a World of Diversity,* 3rd ed. Boston: Allyn & Bacon.
2005 *Human Sexuality in a World of Diversity*, 6th ed. Boston: Allyn & Bacon.

Redfield, R. 1941 *The Folk Culture of Yucatan.* Chicago: University of Chicago Press.

Redfield, R., R. Linton, and M. Herskovits 1936 Memorandum on the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38: 149–152.

Reed, R. 1997 *Forest Dwellers, Forest Protectors: Indigenous Models for International Development.* Boston: Allyn & Bacon.

Reese, W. L. 1999 *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought.* Amherst, NY: Humanities Books.

Reiter, R. 1975 Men and Women in the South of France: Public and Private Domains. In *Toward an Anthropology of Women,* ed. R. Reiter, pp. 252–282. New York: Monthly Review Press.

Reiter, R., ed. 1975 *Toward an Anthropology of Women.* New York: Monthly Review Press.

Richards, D. 1994 *Masks of Difference: Cultural Representations in Literature, Anthropology, and Art.* New York: Cambridge University Press.

Richards, P. 1973 The Tropical Rain Forest. *Scientific American* 229(6): 58–67.

Rickford, J. R. 1997 Suite for Ebony and Phonics. http://www .stanford.edu/~rickford/papers/SuiteForEbonyandPhonics .html (also published in *Discover,* December 1997).
1999 *African American Vernacular English: Features, Evolution, Educational Implications.* Malden, MA: Blackwell.

Rickford, J. R., and Rickford, R. J. 2000 *Spoken Soul: The Story of Black English.* New York: Wiley.

Ricoeur, P. 1971 The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38: 529–562.

Robbins, R. H. 2008 *Global Problems and the Culture of Capitalism,* 4th ed. Boston: Pearson/Allyn & Bacon.

Roberts, S. 1979 *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology.* New York: Penguin.

Roberts, S., A. Sabar, B. Goodman, and M. Balleza 2007 51% of Women Are Now Living without Spouse. *New York Times,* January 16. http:// www.nytimes.com.

Robertson, A. F. 1995 *The Big Catch: A Practical Introduction to Development.* Boulder, CO: Westview Press.

Robertson, J. 1992 Koreans in Japan. Paper presented at the University of Michigan Department of Anthropology, Martin Luther King Jr. Day Panel, January 1992. Ann Arbor: University of Michigan Department of Anthropology (unpublished).

Rodseth, L., R. W. Wrangham, A. M. Harrigan, and B. Smuts 1991 The Human Community as a Primate Society. *Current Anthropology*. 32: 221–254.

Rogers, C. 2005 A Conversation with Carel van Schaik; Revealing Behavior in "Orangutan Heaven and Human Hell." *New York Times,* November 15, late edition, final, p. F2.

Romaine, S. 1994 *Language in Society: An Introduction to Sociolinguistics.* New York: Oxford University Press.
1999 *Communicating Gender.* Mahwah, NJ: Erlbaum.

Root, D. 1996 *Cannibal Culture: Art, Appropriation, and the Commodification of Difference.* Boulder, CO: Westview Press.

Rosaldo, M. Z. 1980*a Knowledge and Passion: Notions of Self and Social Life.* Stanford, CA: Stanford University Press.
1980*b* The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5(3): 389–417.

Rosaldo, M. Z., and L. Lamphere, eds. 1974 *Woman, Culture, and Society.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Roseberry, W. 1988 Political Economy. *Annual Review of Anthropology* 17: 161–185.

Rothstein, E. 2006 Protection for Indian Patrimony That Leads to a Paradox. *New York Times*, March 29, 2006.

Rouse, R. 1991 Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora* 1(1): 8–23.

Royal Anthropological Institute 1951 *Notes and Queries on Anthropology,* 6th ed. London: Routledge and Kegan Paul.

Rushing, W. A. 1995 *The AIDS Epidemic: Social Dimension of an Infectious Disease.* Boulder, CO: Westview Press.

Rushing, W. Jackson, ed. 1999 *Native American Art in the Twentieth Century.* New York: Routledge.

Russell, D. 1986 *The Secret Trauma: Incest in the Lives of Girls and Women.* New York: Basic Books.

Ryan, S. 1990 *Ethnic Conflict and International Relations.* Brookfield, MA: Dartmouth.
1995 *Ethnic Conflict and International Relations,* 2nd ed. Brookfield, MA: Dartmouth.

Sachs, C. E. 1996 *Gendered Fields: Rural Women, Agriculture, and Environment.* Boulder, CO: Westview Press.

Sahlins, M. D. 1961 The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist* 63: 322–345.
1968 *Tribesmen.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
2004 (orig. 1974). *Stone Age Economics. New* York: Routledge.

Saitoti, T. O. 1988 *The Worlds of a Maasai Warrior: An Autobiography.* Berkeley: University of California Press.

Saluter, A. 1995 Household and Family Characteristics: March 1994, P20-483, Press release, October 16, CB95-186, Single-Parent Growth Rate Stabilized; 2-parent Family Growth Renewed, Census Bureau Reports. United States Department of Commerce, Bureau of Census, Public Information Office.
1996 Marital Status and Living Arrangements: March 1994, P20-484, U.S. Census Bureau, Press release, March 13, 1996, CB96-33. United States Department of Commerce, Bureau of Census, Public Information Office, http://www.census .gov/prod/www/titles. html#popspec.

Salzman, P. C. 1974 Political Organization among Nomadic Peoples. In *Man in Adaptation: The Cultural Present,* 2nd ed., ed. Y. A. Cohen, pp. 267–284. Chicago: Aldine.
2004 *Pastoralists: Equality, Hierarchy, and the State.* Boulder, CO: Westview Press.

Salzman, P. C., and J. G. Galaty, eds. 1990 *Nomads in a Changing World.* Naples: Istituto Universitario Orientale.

Salzmann, Z. 2004 *Language, Culture, and Society: An Introduction to Linguistic Anthropology,* 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press.

Sanday, P. R. 1974 Female Status in the Public Domain. In *Woman, Culture, and Society,* ed. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, pp. 189–206. Stanford, CA: Stanford University Press.
2002 *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sankoff, G. 1980 *The Social Life of Language.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Santino, J. 1983 Night of the Wandering Souls. *Natural History* 92(10): 42.

Sapir, E. 1931 Conceptual Categories in Primitive Languages. *Science* 74: 578–584.

Sargent, C. F., and C. B. Brettell 1996 *Gender and Health: An International Perspective.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Sargent, C. F., and T. J. Johnson, eds. 1996 *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method,* rev. ed. Westport, CT: Praeger.

Schaefer, R. 1989 *Sociology,* 3rd ed. New York: McGraw-Hill.

Schaik, C. V. 2004 *Among Orangutans: Red Apes and the Rise of Human Culture.* Tucson: University of Arizona Press.

Scheffier, H. W. 2001 *Filiation and Affiliation.* Boulder, CO: Westview Press.

Scheidel, W. 1997 Brother-Sister Marriage in Roman Egypt. *Journal of Biosocial Science* 29(3): 361–371.

Scheinman, M. 1980 Imperialism. *Academic American Encyclopedia,* vol. 11, pp. 61–62. Princeton, NJ: Arete.

Scheper-Hughes, N. 1987 Culture, Scarcity, and Maternal Thinking: Mother Love and Child Death in Northeast Brazil. In *Child Survival,* ed. N. Scheper-Hughes, pp. 187–208. Boston: D. Reidel.
1992 *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* Berkeley: University of California Press.

Schieffelin, E. 1976 *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers.* New York: St. Martin's Press.

Schildkrout, E., and C. A. Keim 1990 *African Reflections: Art from Northeastern Zaire.* Seattle: University of Washington Press.

Schlee, G., ed. 2002 *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity.* New York: Palgrave.

Schneider, D. M. 1968 *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Schneider, D. M., and K. Gough, eds. 1961 *Matrilineal Kinship.* Berkeley: University of California Press.

Scholte, J. A. 2000 *Globalization: A Critical Introduction.* New York: St. Martin's Press.

Scott, J. 2002 Prehistoric Human Footpaths Lure Archaeologists Back to Costa Rica. University of Colorado Press Release, May 20. http://www.eurekalert.org/pub_releases/2002-05/uoca-phf052002.php.

Scott, J. C. 1985 *Weapons of the Weak.* New Haven, CT: Yale University Press.
1990 *Domination and the Arts of Resistance.* New Haven, CT: Yale University Press.
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.* New Haven, CT: Yale University Press.

Scudder, T. 1982 The Impact of Big Dam-building on the Zambezi River Basin. In *The Careless Technology: Ecology and International Development,* ed. M. T. Farvar and J. P. Milton, pp. 206–235. New York: Natural History Press.

Scudder, T., and E. Colson 1980 *Secondary Education and the Formation of an Elite: The Impact of Education on Gwembe District, Zambia.* London: Academic Press.

Scudder, T., and J. Habarad 1991 Local Responses to Involuntary Relocation and Development in the Zambian Portion of the Middle Zambezi Valley. In *Migrants in Agricultural Development,* ed. J. A. Mollett, pp. 178–205. New York: New York University Press.

Scupin, R. 2003 *Race and Ethnicity: An Anthropological Focus on the United States and the World.* Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Seligson, M. A. 1984 *The Gap between Rich and Poor: Contending Perspectives on the Political Economy of Development.* Boulder, CO: Westview Press.

Sered, S. S. 1996 *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women.* New York: Oxford University Press.

Service, E. R. 1962 *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* New York: McGraw-Hill.
1966 *The Hunters.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
1975 *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution.* New York: W. W. Norton.

Shabecoff, P. 1989*a* Ivory Imports Banned to Aid Elephant. *New York Times,* June 7, p. 15.
1989*b* New Lobby Is Helping Wildlife of Africa. *New York Times,* June 9, p. 14.

Shanklin, E. 1994 *Anthropology and Race.* Belmont, CA: Wadsworth.

Shannon, T. R. 1989 *An Introduction to the World-System Perspective.* Boulder, CO: Westview Press.
1996 *An Introduction to the World-System Perspective,* 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press.

Shepher, J. 1983 *Incest, a Biosocial View.* New York: Academic Press.

Shigeru, K. 1994 *Our Land Was a Forest: An Ainu Memoir.* Boulder, CO: Westview Press.

Shivaram, C. 1996 Where Women Wore the Crown: Kerala's Dissolving Matriarchies Leave a Rich Legacy of Compassionate Family Culture. *Hinduism Today* 96(02). http://www .hinduism-today.com/ archives/1996/2/1996-2-03.shtml.

Shore, B. 1996 *Culture in Mind: Meaning, Construction, and Cultural Cognition.* New York: Oxford University Press.

Shostak, M. 1981 *Nisa, the Life and Words of a !Kung Woman.* New York: Vintage Books.
2000 *Return to Nisa.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shweder, R., and H. Levine, eds. 1984 *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Signo, A. 1994 *Economics of the Family.* New York: Oxford University Press.

Silberbauer, G. 1981 *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert.* New York: Cambridge University Press.

Simons, A. 1995 *Networks of Dissolution: Somalia Undone.* Boulder, CO: Westview Press.

Simpson, B. 1998 *Changing Families: An Ethnographic Approach to Divorce and Separation.* New York: Berg.

Singer, M., and H. Baer 2007 *Introducing Medical Anthropology: A Discipline in Action.* Lanham, MD: AltaMira.

Sinnott, M. J. 2004 *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Slade, M. F. 1984 Displaying Affection in Public. *New York Times,* December 17, p. B14.

Smart, A., and J. Smart 2003 Urbanization and the Global Perspective. *Annual Review of Anthropology* 32: 263–285.

Smith, C. A. 1990 The Militarization of Civil Society in Guatemala: Economic Reorganization as a Continuation of War. *Latin American Perspectives* 17: 8–41.

Smith, M. G. 1965 *The Plural Society in the British West Indies.* Berkeley: University of California Press.

Smitherman, G. 1986 *Talkin and Testifyin: The Language of Black America.* Detroit: Wayne State University Press.

Solway, J., and R. Lee 1990 Foragers, Genuine and Spurious: Situating the Kalahari San in History (with CA treatment). *Current Anthropology* 31(2): 109–146.

Sotomayor, S. 2009 A Latina Judge's Voice. The Judge Mario G. Olmos Memorial Lecture, delivered at the University of California, Berkeley, School of Law in 2001; published in the spring 2002 issue of the *Berkeley La Raza Law Journal,* republished by the *New York Times* on May 14, 2009.

Spickard, P., ed. 2004 *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World.* New York: Routledge.
Spindler, G. D., ed. 1978 *The Making of Psychological Anthropology.* Berkeley: University of California Press.
1982 *Doing the Ethnography of Schooling: Educational Anthropology in Action.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
2000 *Fifty Years of Anthropology and Education, 1950–2000: A Spindler Anthology.* Mahwah, NJ: Erlbaum.
2005 *New Horizons in the Anthropology of Education.* Mahwah, NJ: Erlbaum.
Spiro, M. E. 1993 *Oedipus in the Trobriands.* New Brunswick, NJ: Transaction.
Sponsel, L. E., and T. Gregor, eds. 1994 *The Anthropology of Peace and Nonviolence.* Boulder, CO: Lynne Rienner.
Spradley, J. P. 1979 *The Ethnographic Interview.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Srivastava, J., N. J. H. Smith, and D. A. Forno 1999 *Integrating Biodiversity in Agricultural Intensification: Toward Sound Practices.* Washington, DC: World Bank.
Stacey, J. 1996 *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age.* Boston: Beacon Press.
1998 *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America.* Berkeley: University of California Press.
Stack, C. B. 1975 *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community.* New York: Harper Torchbooks.
Statistical Abstract of the United States 1991 111th ed. Washington, DC: U.S. Bureau of the Census, U.S. Government Printing Office.
1996 116th ed. Washington, DC: U.S. Bureau of the Census, U.S. Government Printing Office.
2003 http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
2006 http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
2007 http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
2008 http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
2009 http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
Statistics Canada 1998 1996 Census: Ethnic Origin, Visible Minorities. *The Daily,* February 17. http://www.statcan.ca/Daily/English/ 980217/d980217.htm.
2001*a* 1996 Census. Nation Tables. http://www.statcan.ca/english/ census96/nation.htm.
2001*b* Selected Religions, Provinces and Territories. http://www40.statcan.ca/ 101/cst01/demo30a.htm.
Staub, S. 1989 *Yemenis in New York City: The Folklore of Ethnicity.* Philadelphia: Balch Institute Press.
Stein, R. L., and P. L. Stein 2005 *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft.* Boston: Pearson/Allyn & Bacon.
Steinfels, P. 1997 Beliefs: Cloning, as Seen by Buddhists and Humanists. *New York Times,* July 12. http://www.nytimes.com.
Stephens, S., ed. 1996 *Children and the Politics of Culture.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Stephens, W. R. 2002 *Careers in Anthropology: What an Anthropology Degree Can Do for You.* Boston: Allyn & Bacon.
Stevens, W. K. 1992 Humanity Confronts Its Handiwork: An Altered Planet. *New York Times,* May 5, pp. B5–B7.
Stevenson, D. 2003 *Cities and Urban Cultures.* Philadelphia: Open University Press.
Stevenson, R. F. 1968 *Population and Political Systems in Tropical Africa.* New York: Columbia University Press.
Steward, J. H. 1955 *Theory of Culture Change.* Urbana: University of Illinois Press.
1956 *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology.* Urbana: University of Illinois Press.
Stocking, G. W., ed. 1986 *Malinowski, Rivers, Benedict and Others: Essays on Culture and Personality.* Madison: University of Wisconsin Press.
Stoler, A. 1977 Class Structure and Female Autonomy in Rural Java. *Signs* 3: 74–89.
Stoler, A. L. 1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham, NC: Duke University Press.
2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule.* Berkeley: University of California Press.
Stone, L. 2000 *Kinship and Gender: An Introduction,* 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press.
2001 *New Directions in Anthropological Kinship.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
Stout, D., and B. Knowlton 2007 Bush Calls for Global Goals for Emissions. *New York Times,* May 31. www.nytimes.com.
Strathern, A., and P. J. Stewart 1999 *Curing and Healing: Medical Anthropology in Global Perspective.* Durham, NC: Carolina Academic Press.
Strathern, M. 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
Strong, P. T. 2005 Recent Ethnographic Research on North American Indigenous Peoples. *Annual Review of Anthropology* 34: 253–268.
Suarez-Orozco, M. M., G. Spindler, and L. Spindler, eds. 1994 *The Making of Psychological Anthropology II.* Fort Worth: Harcourt Brace.
Susser, I., and T. C. Patterson, eds. 2000 *Cultural Diversity in the United States: A Critical Reader.* Malden, MA: Blackwell.
Sussman, R. W., G. M. Green, and L. K. Sussman 1994 Satellite Imagery, Human Ecology, Anthropology, and Deforestation in Madagascar. *Human Ecology* 22: 333-54.
Suttles, W. 1960 Affinal Ties, Subsistence, and Prestige among the Coast Salish. *American Anthropologist* 62: 296–395.
Swift, M. 1963 Men and Women in Malay Society. In *Women in the New Asia,* ed. B. Ward, pp. 268–286. Paris: UNESCO.
Tanaka, J. 1980 *The San Hunter-Gatherers of the Kalahari.* Tokyo: University of Tokyo Press.
Tannen, D. 1990 *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation.* New York: Ballantine.
Tannen, D., ed. 1993 *Gender and Conversational Interaction.* New York: Oxford University Press.
Tanner, N. 1974 Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans. In *Women, Culture, and Society,* ed. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, pp. 127–156. Stanford, CA: Stanford University Press.
Taylor, A. 1993 *Women Drug Users: An Ethnography of a Female Injecting Community.* New York: Oxford University Press.
Taylor, C. 1987 Anthropologist-in-Residence. In *Applied Anthropology in America,* 2nd ed., ed. E. M. Eddy and W. L. Partridge. New York: Columbia University Press.
1996 *The Black Churches of Brooklyn.* New York: Columbia University Press.
Thomas, L., and S. Wareing, eds. 2004 *Language, Society and Power.* New York: Routledge.
Thomason, S. G., and T. Kaufman 1988 *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics.* Berkeley: University of California Press.
Thompson, W. 1983 Introduction: World System with and without the Hyphen. In *Contending Approaches to World System Analysis,* ed. W. Thompson, pp. 7–26. Thousand Oaks, CA: Sage.
Tice, K. 1997 Reflections on Teaching Anthropology for Use in the Public and Private Sector. In *The Teaching of Anthropology: Problems, Issues, and Decisions,* ed. C. P. Kottak, J. J. White, R. H. Furlow, and P. C. Rice, pp. 273–284. Mountain View, CA: Mayfield.
Titiev, M. 1992 *Old Oraibi: A Study of the Hopi Indians of Third Mesa.* Albuquerque: University of New Mexico Press.
Toner, R. 1992 Los Angeles Riots Are a Warning, Americans Fear. *New York Times,* May 11, pp. A1, A11.
Trask, L. 1996 FAQs about Basque and the Basques. http://www.cogs.susx.ac.uk/users/larryt/basque.faqs.html.

Trehub, S. E. 2001 Musical Predispositions in Infancy. *Annals of the New York Academy of Sciences* 930(1): 1–16.
Trivedi, B. P. 2001 Scientists Identify a Language Gene. *National Geographic News*, October 4, 2001. http://news.nationalgeographic.com/news/2001/10/1004_TVlanguagegene.html.
Trudgill, P. 1983 *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society,* rev. ed. Baltimore: Penguin.
2000 *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society,* 4th ed. New York: Penguin.
Turnbull, C. 1965 *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies.* Garden City, NY: Natural History Press.
Turner, B. S. 1998 *Readings in the Anthropology and Sociology of Family and Kinship.* London: Routledge/Thoemmes.
Turner, T. 1993 The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: The Example of the Kayapo of the Brazilian Amazon. *Perspectives in Biology and Medicine* 36: 526–545.
Turner, V. W. 1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
1995 (orig. 1969). *The Ritual Process.* Hawthorne, NY: Aldine.
1996 (orig. 1957). *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life.* Washington, DC: Berg.
Tylor, E. B. 1889 On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 245–269.
1958 (orig. 1871). *Primitive Culture.* New York: Harper Torchbooks.
Ulman, H. 2007 Brady an Easy Winner of AP Male Athlete. *ABC News,* December 22. http://abcnews.go.com/sports/wire story?id=4042479.
Urban, Greg 2001 *Metaculture: How Culture Moves through the World.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
U.S. Census Bureau 1998 Unpublished Tables—Marital Status and Living Arrangements, March 1998 (Update). http://www.census.gov/prod/99pubs/p20-514u.pdf.
1999 *Statisical Abstract of the United States.* http://www.census.gov/prod/99pubs/99statab/sec01.pdf and http://www.census. gov/prod/99pubs/99statab/sec02.pdf.
2004 *Statistical Abstract of the United States, 2003.* Table 688, p. 459. http://www.census. gov/prod/2004pubs/03statab/income.pdf.
2005 *Statistical Abstract of the United States, 2004.* http://www.census.gov/prod/2004pubs/04statab/labor.pdf.
2006 *Statistical Abstract of the United States, 2006.* http://www.census.gov/prod/www/statistical-abstract.html.
University of Virginia n.d. American Studies Program, Armory Show of 1913. http://xroads.virginia.edu/~MUSEUM/Armory/ofili.html.
Valentine, C. 1968 *Culture and Poverty.* Chicago: University of Chicago Press.
Van Cantfort, T. E., and J. B. Rimpau 1982 Sign Language Studies with Children and Chimpanzees. *Sign Language Studies* 34: 15–72.
Van der Elst, D., and P. Bohannan 2003 *Culture as Given, Culture as Choice.* 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland.
Van Willingen, J. 1987 *Becoming a Practicing Anthropologist: A Guide to Careers and Training Programs in Applied Anthropology.* NAPA Bulletin 3. Washington, DC: American Anthropological Association/National Association for the Practice of Anthropology.
2002 Applied Anthropology: An Introduction, 3rd ed. Westport CT: Bergin and Garvey.
Vayda, A. P. 1968 (orig. 1961) Economic Systems in Ecological Perspective: The Case of the Northwest Coast. In *Readings in Anthropology,* 2nd ed., vol. 2, ed. M. H. Fried, pp. 172–178. New York: Crowell.
Veblen, T. 1934 *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions.* New York: The Modern Library.
Veja 1984*a Olimpíadas*, August 8, pp. 36–50.
1984*b Vitórias no Tatame*. August 15, p. 61.
1984*c Brasil de Ouro e de Prata.* August 15, p. 48.
Verdery, K. 2001 Socialist Societies: Anthropological Aspects. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,* pp. 14496–14500. New York: Elsevier.
Verlinden, C. 1980 Colonialism. *Academic American Encyclopedia,* vol. 5, pp. 111–112. Princeton, NJ: Arete.
Vidal, J. 2003 Every Third Person Will Be a Slum Dweller within 30 Years, UN Agency Warns: Biggest Study of World's Cities Finds 940 Million Already Living in Squalor. *The Guardian,* October 4. http://www.guardian.co./uk/international/story/0,3604,1055785,00.html.
Vietnam Labor Watch 1997 Nike Labor Practices in Vietnam, March 20. http://www.saigon.com/~nike/reports/report1.html.
Vigil, J. D. 2003 Urban Violence and Street Gangs. *Annual Review of Anthropology* 32: 225–242.
Vincent, J. 1990 *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends.* Tucson: University of Arizona Press.
Vincent, J., ed. 2002 *The Anthropology of Politics: A Reader in Ethnography, Theory, and Critique.* Malden, MA: Blackwell.
Viola, H. J., and C. Margolis 1991 *Seeds of Change: Five Hundred Years since Columbus, a Quincentennial Commemoration.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
Wade, N. 2001 Gene Study Shows Ties Long Veiled in Europe. *New York Times,* April 10. http://www.angelfire.com/nt/dragon9/ BASQUES2.html.
Wade, P. 2002 *Race, Nature, and Culture: An Anthropological Perspective.* Sterling, VA: Pluto Press.
Wagley, C. W. 1968 (orig. 1959) The Concept of Social Race in the Americas. In *The Latin American Tradition,* ed. C. Wagley, pp. 155–174. New York: Columbia University Press.
Wagner, R. 1981 *The Invention of Culture,* rev. ed. Chicago: University of Chicago Press.
Wallace, A. F. C. 1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58: 264–281.
1966 *Religion: An Anthropological View.* New York: McGraw-Hill.
1970 *The Death and Rebirth of the Seneca.* New York: Knopf.
Wallerstein, I. M. 1974 *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* New York: Academic Press.
1980 *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750.* New York: Academic Press.
1982 The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. In *Introduction to the Sociology of "Developing Societies,"* ed. H. Alavi and T. Shanin, pp. 29–53. New York: Monthly Review Press.
2000 *The Essential Wallerstein.* New York: New Press, W. W. Norton.
2004*a The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World.* New York: New Press.
2004*b World-Systems Analysis: An Introduction.* Durham, NC: Duke University Press.
Wallman, S., ed. 1977 *Perceptions of Development.* New York: Cambridge University Press.
Ward, C. 2003 The Evolution of Human Origins. *American Anthropologist* 105(1): 77–88.
Ward, M. C., and M. Edelstein 2006 *A World Full of Women,* 4th ed. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
Warren, K. B. 1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Watson, P. 1972 Can Racial Discrimination Affect IQ? In *Race and Intelligence; The Fallacies behind the Race-IQ Controversy,* ed. K. Richardson and D. Spears, pp. 56–67. Baltimore: Penguin.
Weaver, T., gen. ed. 1973 *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues.* Glenview, IL: Scott, Foresman.
Weber, M. 1958 (orig. 1904) *The Protestant Ethic and the Spirit*

of Capitalism. New York: Scribner. 1968 (orig. 1922). *Economy and Society.* Translated by E. Fischoff et al. New York: Bedminster Press.

Webster's New World Encyclopedia 1993 College Edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Wedel, J. 2002 Blurring the Boundaries of the State-Private Divide: Implications for Corruption. Paper presented at the European Association of Social Anthropologists (EASA) Conference in Copenhagen, August 14–17. http://www. anthrobase.com/Txt/W/Wedel_J_01.htm.

Weiner, A. 1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Weise, E. 1999 Anthropologists Adapt Technology to World's Cultures. *USA Today,* May 26. http://eclectic.ss.uci.edu/~drwhite/center/ news/USAToday5-25-99.htm.

Werner, O., and G. M. Shoepfie 1987 *Systematic Fieldwork.* Newbury Park, CA: Sage.

Westermarck, E. 1894 *The History of Human Marriage.* London: Macmillan.

Weston, K. 1991 *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship.* New York: Columbia University Press.

White, L. A. 1949 *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization.* New York: Farrar, Strauss.
1959 *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.* New York: McGraw-Hill.

Whiting, B. E., ed. 1963 *Six Cultures: Studies of Child Rearing.* New York: Wiley.

Whiting, J. M. 1964 Effects of Climate on Certain Cultural Practices. In *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock,* ed. W. H. Goodenough, pp. 511–544. New York: McGraw-Hill.

Whorf, B. L. 1956 A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities. In *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf,* ed. J. B. Carroll, pp. 65–86. Cambridge, MA: MIT Press.

Whyte, M. F. 1978 Cross-Cultural Codes Dealing with the Relative Status of Women. *Ethnology* 17(2): 211–239.

Wikipedia 2004 Fundamentalism, in *Wikipedia, the Free Encyclopedia.* http://en.wikipedia.org/wiki/ Fundamentalism.

Wilford, J. N. 2002 When Humans Became Human. *New York Times,* February 26, Late edition, final, section F, p. 1, column 1. http://www.nytimes.com.
2005 For Neandertals and *Homo Sapiens,* Was It De-Lovely? *New York Times,* February 15. http://www.nytimes.com.

Wilk, R. R. 1996 *Economies and Cultures: An Introduction to Economic Anthropology.* Boulder, CO: Westview Press.

Williams, B. 1989 A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401–444.

Williams, L. M., and D. Finkelhor 1995 Paternal Caregiving and Incest: Test of a Biosocial Model. *American Journal of Orthopsychiatry* 65(1): 101–113.

Willie, C. V. 2003 *A New Look at Black Families.* Walnut Creek, CA: AltaMira.

Wilmsen, E. N. 1989 *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari.* Chicago: University of Chicago Press.

Wilmsen, E. N., and P. McAllister, eds. 1996 *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power.* Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, C. 1995 *Hidden in the Blood: A Personal Investigation of AIDS in the Yucatan.* New York: Columbia University Press.

Wilson, R., ed. 1996 *Human Rights: Culture and Context: Anthropological Perspectives.* Chicago: Pluto Press.

Winter, R. 2001 Religions of the World: Number of Adherents; Names of Houses of Worship; Names of Leaders; Rates of Growth. http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm.

Winzeler, R. L. 1995 *Latah in Southeast Asia: The Ethnography and History of a Culture-Bound Syndrome.* New York: Cambridge University Press.

Wittfogel, K. A. 1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven, CT: Yale University Press.

Wolf, E. R. 1966 *Peasants.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
1982 *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.
1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkeley: University of California Press.

Wolf, E. R., with S. Silverman 2001 *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World.* Berkeley: University of California Press.

Wolpoff, M., B. Senut, M. Pickford, and J. Hawks 2002 Sahelanthropus or "Sahelpithecus"? *Nature* 419: 581–582.

Woolard, K. A. 1989 *Double Talk: Bilingualism and the Politics of Ethnicity in Catalonia.* Stanford, CA: Stanford University Press.

World Almanac & Book of Facts Published Annually. New York: Newspaper Enterprise Association.

World Health Organization 1997 *World Health Report.* Geneva: World Health Organization.

Worsley, P. 1984 *The Three Worlds: Culture and World Development.* Chicago: University of Chicago Press.
1985 (orig. 1959) Cargo Cults. In *Readings in Anthropology* 85/86. Guilford, CT: Dushkin.

Wright, S., ed. 1994 *Anthropology of Organizations.* London: Routledge.

Wulff, R. M., and S. J. Fiske, eds. 1987 *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action.* Boulder, CO: Westview Press.

Yanagisako, S. J. 2002 *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yellen, J. E., A. S. Brooks, and E. Cornelissen. 1995 A Middle Stone Age Worked Bone Industry from Katanda, Upper Semliki Valley, Zaire. *Science* 268: 553–556.

Yetman, N., ed. 1991 *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life,* 5th ed. Boston: Allyn & Bacon.
1999 *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life,* 6th ed. Boston: Allyn & Bacon.

Young, W. C. 1996 *The Rashaayada Bedouin: Arab Pastoralists of Eastern Sudan.* Fort Worth: Harcourt Brace.

Yurchak, A. 2002 Entrepreneurial Governmentality in Postsocialist Russia. In *The New Entrepreneurs of Europe and Asia,* ed. V. Bonnell and T. Gold, p. 301. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
2005 *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zou, Y., and E. T. Trueba 2002 *Ethnography and Schools: Qualitative Approaches to the Study of Education.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Zulaika, J. 1988 *Basque Violence: Metaphor and Sacrament.* Reno: University of Nevada Press.

CRÉDITOS

Créditos de fotografías

CAPÍTULO 1

Página 3: Steve McCurry/Magnum Photos; p. 6(abajo): Fred R. Conrad/The New York Times/Redux; p. 9: © National Anthropological Archives. Neg.#906-B; p. 9: © Vincent Laforet/Redux Pictures; p. 11: © Peter Bennett/Eyevine; p. 14: Cortesía de María Alejandra Pérez; p. 16: © Bruce Avera Hunter/National Geographic Image Collection; p. 19: AP Images/campaña presidencial de Obama; p. 20: Ton Koene/Peter Arnold; p. 21(abajo): © Ricardo Funari/Brazil Photos/Alamy

CAPÍTULO 2

p. 27: Gregory Adam/Lonely Planet Images; p. 30: Bill Bachmann/PhotoEdit, Inc.; p. 31(izquierda): © William Gottlieb/Corbis; p. 31(derecha): © Jamie Rose/Aurora Photos; p. 32: © Francesco Broli/The New York Times/Redux Pictures; p. 36: Cortesía de Pavlina Lobb; p. 37(arriba): © Kenneth Garrett/National Geographic Image Collection; p. 37(abajo): © OSF/Clive Bromhall/Animals, Animals; p. 39(arriba): © Hideo Haga/Image Works; p. 39(abajo): © Carl D. Walsh/Aurora Photos; p. 40: © Sean Sprague/Image Works; p. 45(ambas): © Dan Levine/AFP/Getty Images; p. 43: © Joao Silva/Picturenet Africa; p. 46: © Joerg Mueller/Visum/Image Works

CAPÍTULO 3

p. 53: Ron Giling/Peter Arnold, Inc.; p. 57: © Conrad P. Kottak; p. 58: © Lawrence Migdale/Photo Researchers; p. 59: © Peggy & Yoran Kahana/Peter Arnold; p. 61: © Christopher M. O'Leary; p. 64: Staff Sgt. Michael L. Casteel, U.S. Army/United States Department of Defense; p. 66: © Mark Edwards/Still Pictures/Peter Arnold; p. 68: Lacrosse Game (36.366.1); p. 69(izquierda): © National Anthropological Archives/Smithsonian Institution; p. 69(derecha): Utilizada con permiso de Dr. Aaron Glass y U'mista Cultural Centre en Alert Bay, BC; p. 70: © Mary Evans Picture Library/Image Works; p. 71(arriba): Cortesía del Dr. Falco Pfalzgraf, University of London; p. 71 (abajo): © estampilla Ruth Benedict © 1995 United States Postal Service. Todos los derechos reservados. Utilizada con permiso; p. 72: AP Images; p. 73: University of Florida College of Liberal Arts y Sciences Photo Archives; p. 75(arriba): Rob Judges; p. 75 (abajo izquierda): © Eric Mansfield; p. 75(abajo derecha): © Laura Pedrick/Redux Pictures

CAPÍTULO 4

p. 85: Mark Edwards/Peter Arnold; p. 87: © Will & Deni McIntyre/Corbis; p. 88: © Charles Harbutt/Actuality, Inc.; p. 89: © Mike Yamashita/Woodfin Camp & Associates; p. 90: © Ozier Muhammad/The New York Times/Redux Pictures; p. 92: © J. L. Dugast/Lineair/Peter Arnold; p. 94: © Betty Press/Woodfin Camp & Associates; p. 95: Christina Kennedy/Photo Edit, Inc.; p. 98: Eros Hoagland/Zuma Press; p. 99: © Carl D. Walsh/Aurora Photos; p. 100: © UNEP/Peter Arnold; p. 101: Cortesía del profesor Marietta Baba, Michigan State University

CAPÍTULO 5

p. 111: Frans Lemmens/Corbis; pp. 113, 114, 115: © Michael Nichols/National Geographic Image Collection; p. 116: © Krzysztof Dydynski/Lonely Planet Images; p. 119: © Lonny Shavelson; p. 120: © Ira Block/National Geographic Image Collection; p. 121: © Vincent Laforet/New York Times Pictures/Redux Pictures; p. 122: © PhotoFest; p. 123: Cortesía de Laura Macía; p. 125: Namas Bhojani/The New York Times/Redux; p. 127: © Jim Goldberg/Magnum Photos; p. 129: Frank Micelotta/Getty Images; p. 130: © Photos 12/Polaris Images

CAPÍTULO 6

p. 139: Andrew Fox/Corbis; p. 143: © Jim Goldberg/Magnum Photos; p. 145 (arriba izquierda): © Paul Grebliunas/Getty Images; p. 145(arriba centro): © Sabine Vielmo/Argus Fotoarchiv/Peter Arnold; p. 145(arriba derecha): © Darrell Gulin/Corbis; p. 145 (abajo): © Medford Taylor/National Geographic Image Collection; p. 146 (arriba): © Jan Spieczny/Peter Arnold; p. 146(abajo): © Nancy Brown/Getty Images; p. 149: © Peter Turnley/Corbis; p. 152: Albert L. Ortega/WireImage/Getty Images; p. 155: © PJ. Griffiths/Magnum Photos; p. 156 (todas): Conrad P. Kottak; p. 158: Pierre Merimee/Corbis; p. 160: © Alain Buu/Gamma Presse; p. 161: Tyrone Turner/National Geographic Stock; p. 163: © Art Chen Soon Ling-UNEP/Peter Arnold; p. 165: © Galen Rowell/Odyssey/Chicago; p. 166 (arriba izquierda): © Bradley Mayhew/Lonely Planet Images; p. 166 (arriba derecha): Knut Mueller/Das Fotoarchiv/Peter Arnold

CAPÍTULO 7

p. 173: Steve McCurry/Magnum Photos; p. 178: AP Images/Archie Mokoka; p. 179: © D. Halleux/BIOS/Peter Arnold; p. 181: © Paul Chesley/Getty Images; p. 183: Damon Winter/The New York Times; p. 184: Cortesía de Dejene Negassa Debsu, Ph.D.; p. 186 (arriba): © James T. Blair/National Geographic Image Collection; p. 186 (abajo): © H. Schwarzbach/Argus Fotoarchiv/Peter Arnold; p. 187: © David Austen/Woodfin Camp & Associates; p. 190: Steve Raymer/Corbis; p. 193: © Carl D. Walsh/Aurora Photos; p. 194: © John Eastcott/Yva Momatiuk/Woodfin Camp & Associates; p. 197 (arriba): © American Museum of Natural History, Neg# 336116; p. 197 (abajo): © Jack Storm/Storms PhotoGraphic

CAPÍTULO 8

p. 203: Rudi Meisel/VISUM/The Image Works; p. 205: Viviane Moos/Corbis; p. 206: © Joy Tessman/National Geographic Image Collection; p. 211: Edwin Montilva/Corbis; p. 212: © Burt Glinn/Magnum Photos; p. 215: © Library of Congress; p. 216: © Douglas Kirkland; p. 217: © Michael Schneps; p. 219 (arriba): © John A. Novak/Animals Animals; p. 219 (abajo): © Anders Ryman/Corbis; p. 220: Cortesía de José Nicolás Cabrera-Schneider; p. 222: AP Images/Justin Connaher/The Reporter; p. 223: © C. Karnow/Woodfin Camp & Associates; p. 224: AP Images/Renzo Gostoli; p. 227: © Nicholas C. Kottak

CAPÍTULO 9

p. 235: Sebastian Bolesch/Peter Arnold, Inc.; p. 237: © Ziva Santop; p. 241 (arriba): © Bruce Dale/National Geographic Image Collection; p. 241(abajo): © B&C Alexander/Arcticphoto.com; p. 243: Chiara Goia/The New York Times/Redux; p. 245: © Stuart Franklin/Magnum Photos; p. 247: © Wendy Stone; p. 248 (arriba): Cortesía de Masha Sukovic; p. 248(abajo): © Lindsay Hebberd/Corbis Images; p. 249: © George Holton/Photo Researchers; p. 250: © Martha Cooper/Peter Arnold; p. 254: National Archives; p. 257: "Memories of Rio de Janeiro"

CAPÍTULO 10

p. 264: Peter Menzel; p. 267: © Eastscott-Momatiuk/Image Works; p. 268: © Reuters/Corbis; p. 269 (arriba): © Brenninger/Sueddeutsche Zeitung Photo/Image Works; p. 269 (abajo): © John Birdsall/Image Works; p. 277(arriba): © Ami Vitale/Alamy; p. 277 (abajo): © John Eastcott/Yva Momatiuk/Stock Boston; p. 278: © Lucidio Studio, Inc./Stock Connection; p. 280: © Stephen Beckerman/Pennsylvania State University

CAPÍTULO 11

p. 289: Michael Freeman/Corbis; p. 293 (arriba): © Mark Edwards/Still Pictures/Peter Arnold; p. 293 (abajo): © Kenneth Garrett; p. 295: © DPA/Image Works; p. 296: © Pablo Bartholomew/Getty Images; p. 297: Joel Gordon; p. 298: Cortesía de Murad Kakajykov; p. 300: © James Marshall/Image Works; p. 301: © Cary Wolinsky; p. 303: Kris Pannecoucke/Aurora Photos; p. 305: © Marion Bull/Alamy; p. 307: © Earl & Nazima Kowall/Corbis; p. 308: © Kayhan Ozer/Reuters/Landov

CAPÍTULO 12

p. 315: Steve McCurry/Magnum Photos; p. 318(arriba): © Erich Lessing/Art Resource NY; p. 318(abajo): Tom Dahlin/Getty Images; p. 319: © Peter Essick/Aurora Photos; p. 320 (arriba): © Thierry Secretan/COSMOS/Woodfin Camp & Associates; p. 320 (abajo): © Joe McNally/IPNstock; p. 323 (izquierda): Sophie Bassouls/Sygma/Corbis; p. 323 (derecha): SCALA, Florence; p. 326: © Ian Berry/Magnum Photos; p. 327: © David Trilling/Corbis; p. 329: © National Anthropological Archives. Neg. #85-8666; p. 335: © M. y E. Bernheim/Woodfin Camp & Associates; p. 336: © Kal

Muller/Woodfin Camp & Associates; p. 337: © David Alan Harvey/Magnum Photos

CAPÍTULO 13

p. 343: Sinopictures/Peter Arnold Inc.; p. 345: © Alex Segre/Alamy; p. 346: © David Berkwitz/Polaris Images; p. 350: © John Moss/Photo Researchers; p. 352: © Panoramic Images/Getty Images; p. 353: Cortesía de Erica Tso; p. 354: © Robert Frerck/Odyssey Productions; p. 358 (arriba): © Stephanie Maze/Woodfin Camp & Associates; p. 358 (abajo): © Yva Momatiuk & John Eastcott/Woodfin Camp & Associates; p. 360 (arriba): © James P. Blair/National Geographic Image Collection; p. 360 (abajo): © Joan Marcus; p. 361: AFP/Getty Images; p. 363: © Namit Arora (shunya.net); p. 365: Photos 12/Alamy; p. 367: AP Images/Chris Schneider; p. 368: Tim Clayton/Corbis; p. 370(arriba): © Robert W. Ginn/Alamy; p. 370 (abajo): © Victor Habbick Visions/Photo Researchers

CAPÍTULO 14

p. 377: Philippe Lissac/Godong/Corbis; p. 380: © Archives Charmet/Bridgeman Art Library; p. 382 (arriba): © Bruce Dale/National Geographic Image Collection; p. 382 (abajo): © David Reed; p. 384: © ARPL/Topham/Image Works; p. 385 (arriba): © Michael Nichols/National Geographic Image Collection; p. 385 (abajo): © Culver Pictures; p. 386: Cortesía de Tim Ormsby; p. 388: © Hulton Archive/Getty Images; p. 391(arriba): © Gideon Mendel/Corbis; p. 391(abajo): Chris Leslie Smith/Photo Edit, Inc.; p. 393(arriba): © Bettmann/Corbis Images; p. 393(abajo): © Denis Sinyakov/AFP/Getty Images; p. 397: © Friedrich Stark/Das Fotoarchiv GmbH/Peter Arnold; p. 398(arriba): © Vincent Leloup

CAPÍTULO 15

p. 405: Javier Etcheverry/Alamy; p. 409: © Monica Almeida/The New York Times/Redux Pictures; p. 410 (arriba): © The National Oceanic y Atmospheric Administration (NOAA)/Getty Images; p. 410 (abajo): © Alfred/San Diego Union Tribune/Zuma Press; p. 411: AP Images/Betsy Blaney; p. 412: © Imágenes cortesía del Marian Koshland Science Museum, The National Academies of Sciences; p. 413: © Fan Jiashan/Imagine China/Zuma Press; p. 414: © UNEP-Topham/Image Works; p. 415: © Ed Parker/EASI-Images/CFWImages.com; p. 416: © Tim Matsui/IPNstock.com; p. 418: © Buu Deville Turpin/Gamma Presse; p. 420: Paul Seheult/Eye Ubiquitous/Corbis; p. 421: © Andrés Hernández/Getty Images; p. 422(arriba): © Julio Etchart/Peter Arnold; p. 422(abajo): © Christopher Morris/VII; p. 423: © Ken Straiton/Corbis; p. 424: © Sylwia Kapuscinski/The New York Times/Redux Pictures; p. 426: © Ricardo Funari; p. 427: © José Luis Quintana/Reuters/Corbis

DISEÑO

p. 3: Ingmar Wesemann/iStockphoto; p. 6 (izquierda a derecha, arriba): Nancy Louie/iStockphoto, Robert Churchill/iStockphoto, Peeter Viisimaa/iStockphoto; p. 7(izquierda a derecha): Oleg Filipchuk. Nigel Silcock, Bart Coenders, Cliff Parnell; p. 9 (derecha): Jan Rysavy/iStockphoto; p. 11: Erik Reis/iStockphoto; p. 18(izquierda a derecha): Glowimages/Getty Images, WIN-Initiative/Getty Images, Neil Beer/Getty Images; p. 19(izquierda a derecha, arriba): Chet Phillips/Getty Images, Brand X Pictures/PunchStock, Philip y Karen Smith/Getty Images; p. 22 (abajo): Jaime D. Travis/iStockphoto; p. 47: Kelleth Chinn/iStockphoto; p. 105: Rubberball/Getty Images

GLOSARIO

acceso diferencial Se accede a los recursos de acuerdo con el lugar que se ocupa, de superiores a subordinados.

aculturación Un intercambio de características culturales entre grupos en contacto de primera mano.

afines Parientes por matrimonio.

agencia Las acciones de los individuos, solos y en grupos, que crean y transforman la cultura.

agricultura Cultivo que usa la tierra y el trabajo de manera continua e intensiva.

ambilineal Regla de ascendencia flexible: ni patrilineal ni matrilineal.

animismo Creencia en almas o dobles.

antimodernismo Rechazo de lo moderno por un modo anterior que se considera más puro y mejor.

antropología El estudio de la especie humana y sus ancestros inmediatos.

antropología aplicada Uso de la antropología para resolver problemas contemporáneos.

antropología arqueológica El estudio del comportamiento humano a través de restos materiales.

antropología biológica El estudio de la variación biológica humana en el tiempo y el espacio.

antropología cultural El estudio comparativo transcultural de la sociedad humana y la cultura.

antropología del desarrollo Campo que examina las dimensiones socioculturales del desarrollo económico.

antropología ecológica Estudio de las adaptaciones culturales a los ambientes.

antropología física Lo mismo que la antropología biológica.

antropología general La antropología como un todo: cultural, arqueológica, biológica y lingüística.

antropología interpretativa El estudio de una cultura como un sistema de significados (Geertz).

antropología lingüística El estudio del lenguaje y la diversidad lingüística en el tiempo, el espacio y la sociedad.

antropología médica Estudio biocultural comparativo de la enfermedad, los problemas de salud y los sistemas de atención a la salud.

antropología simbólica El estudio de símbolos en su contexto social y cultural.

antropología urbana Estudio antropológico de las ciudades y la vida urbana.

antropología y educación Estudio de los educandos en el contexto de su familia, de sus pares y la enculturación.

arte Objeto, evento u otra forma expresiva que evoca una reacción estética.

artes Incluye artes visuales, la literatura (escrita y oral), la música y las artes escénicas.

ascendencia Identidad social basada en el linaje.

ascendencia matrilineal Ascendencia trazada sólo a través de la línea materna.

ascendencia patrilineal Ascendencia trazada sólo a través de la línea paterna.

ascendencia unilineal Ascendencia matrilineal o patrilineal.

asimilación Absorción de minorías dentro de una cultura dominante.

asociación Relación que se observa entre dos o más variables.

banda Unidad social básica entre los forrajeros, de menos de 100 personas; pueden dividirse estacionalmente.

biocultural Combinación de enfoques biológicos y culturales para abordar un problema dado.

burguesía Dueños de los medios de producción.

cálculo del parentesco Cómo la gente en una sociedad particular lleva la cuenta de sus relaciones de parentesco.

cálculo de parentesco bilateral Lazos de parentesco calculados igualmente a través de hombres y mujeres.

cambio climático Calentamiento global más cambio en los niveles oceánicos, precipitación, tormentas y efectos en los ecosistemas.

cambio de estilo Variación del habla personal en diferentes contextos sociales.

campesino Agricultor a pequeña escala, con obligaciones de fondo de renta.

capital Riqueza invertida con la intención de producir ganancia.

cargo Posición política permanente.

catarsis Intensa liberación emocional.

cédula de entrevista Formato (guía) que se usa para estructurar una entrevista formal, pero personal.

ciencia Campo de estudio que busca explicaciones confiables, con referencia al mundo material y físico.

clan Grupo de ascendencia unilineal basado en ascendencia estipulada.

clase trabajadora o proletariado Personas que deben vender su trabajo para sobrevivir.

clasificación racial Asignación de organismos a categorías (supuestamente) basadas en linajes comunes.

cofradía pantribal Grupo no basado en el parentesco con influencia política regional.

cohorte Grupo político unisexual (por lo general masculino); incluye a los que nacen dentro de cierto lapso temporal.

colonialismo Dominación extranjera de un territorio y su gente a largo plazo.

colonialismo cultural Dominio interno de un grupo y su cultura o ideología sobre otros.

complejo patrilineal-patrilocal Supremacía masculina basada en patrilinealidad, patrilocalidad y guerra.

comunismo La comunidad posee la propiedad; las personas trabajan para el bien común.

Comunismo Movimiento político dirigido a sustituir el capitalismo con el comunismo al estilo soviético.

communitas Intenso sentimiento de solidaridad social.

configuracionalismo Visión de la cultura como integrada y estructurada.

continuo de cultivo Uso continuo de tierra y mano de obra.

continuo de reciprocidad Va desde la reciprocidad generalizada (relación cercana/retorno diferido) hasta la reciprocidad negativa (extraños/retorno inmediato).

control social Mantenimiento de las normas sociales y la regulación de conflictos.

correlación Asociación; cuando una variable cambia, otra también lo hace.

cosmología Sistema, con frecuencia religioso, para imaginar y comprender el universo.

cuestionario Formato usado por los sociólogos para obtener información comparable de los entrevistados.

cultos cargo Movimientos religiosos poscoloniales aculturadores en Melanesia.

cultura Tradiciones y costumbres transmitidas a través del aprendizaje.

cultura expresiva Danza, música, pintura, escultura, alfarería, vestuario, cuentos, drama, comedia, etcétera.

cultura internacional Tradiciones culturales que se extienden más allá de las fronteras nacionales.

cultura nacional Características culturales que comparten los ciudadanos de la misma nación.

chamán Practicante mágico-religioso de tiempo parcial.

diacrónico Estudio de las sociedades a través del tiempo.

derechos culturales Derechos concedidos a minorías religiosas, étnicas y sociedades indígenas.

derechos humanos Derechos basados en la justicia y la moralidad, que trascienden países, culturas y religiones particulares.

diáspora Descendencia de un área que se dispersó a muchas tierras.

dicotomía doméstico-público Trabajo en casa frente al más valorado trabajo en el exterior.

difusión Préstamo de rasgos culturales entre sociedades.

diglosia Lenguaje con dialectos altos (formales o de prestigio)y dialectos bajos (informales o familiares)

dimorfismo sexual Diferencias marcadas en la biología de machos y hembras, más allá de las mamas y los genitales.

discriminación Políticas y prácticas que dañan a un grupo y sus miembros.

dote Regalos sustanciales a la familia del esposo que otorga el grupo de la novia.

DPI Derechos de propiedad intelectual; el conocimiento colectivo de un grupo indígena y sus aplicaciones.

economía Sistema de producción, distribución y consumo de recursos.

economía capitalista mundial Economía global orientada a la ganancia, con base en la producción para venta.

economía política La red de relaciones económicas y de poder entrelazadas en la sociedad.

economizar Asignación de medios escasos entre fines alternativos.

efecto invernadero Calentamiento a partir de gases atmosféricos atrapados.

ego Posición desde donde uno ve una genealogía egocéntrica.

emic Estrategia de investigación que se enfoca en las explicaciones y significados locales.

enculturación Proceso mediante el cual se aprende la cultura y se transmite a través de las generaciones.

endogamia Matrimonio de personas dentro del mismo grupo.

enfermedad Amenaza a la salud científicamente identificada, causada por un patógeno conocido.

equidad creciente Reducción en la pobreza absoluta, con una distribución más equitativa de la riqueza.

estado Sociedad estratificada con gobierno formal central.

estado-nación Una entidad política autónoma; un país.

Estatus Cualquier posición que determina dónde debe ubicarse a las personas en la sociedad .

estatus adquiridos Estatus sociales con base en elecciones o logros.

estatus adscritos Estatus sociales asignados independientemente de nuestra voluntad, con poco o nulo poder de elección.

estereotipos Ideas fijas acerca de cómo son los miembros de un grupo.

estereotipos de género Imágenes demasiado simplificadas, y fuertemente arraigadas, acerca de los hombres y las mujeres.

estética Apreciación de las cualidades que se perciben con el arte.

estrategia adaptativa Medios para ganarse la vida; sistema productivo.

estratificación de género Distribución desigual de recursos sociales entre hombres y mujeres.

estratificada Estructura de clases, con diferencias en riqueza, prestigio y poder.

etic Estrategia de investigación que enfatiza las explicaciones y categorías del etnógrafo.

etnicidad Identificación con un grupo étnico.

etnocentrismo Juzgar a otras culturas usando estándares culturales propios.

etnocidio Destrucción de las culturas de ciertos grupos étnicos.

etnoecología Conjunto de prácticas y percepciones ambientales de una cultura.

etnografía Trabajo de campo en un escenario cultural particular.

etnología El estudio de las diferencias y similitudes socioculturales.

etnomusicología Estudio comparativo de la música como un aspecto de la cultura y la sociedad.

etnosemántica Estudio de las categorías y contrastes lexicales (vocabulario).

evolucionismo unilineal Idea (del siglo XIX) sobre una sola línea o ruta de desarrollo cultural.

excrex Regalo nupcial dado al grupo de la novia por el del marido.

exogamia Matrimonio fuera de un grupo dado.

explicación funcional Explicación basada en la correlación o en la coexistencia de variables sociales.

extradoméstico Fuera del hogar; público.

familia de orientación (u origen) Familia nuclear donde uno nace y crece.

familia de procreación Familia nuclear que se establece cuando uno se casa y tiene hijos.

fenotipo Rasgos biológicos, evidentes o manifiestos, de un organismo.

filosofía de intervención Justificación ideológica para que los extranjeros guíen o gobiernen a los pobladores nativos.

fiscal Perteneciente tanto a las finanzas como al sistema tributario.

fonema Contraste sonoro más fino que distingue significados.

fonemática Estudio de los contrastes sonoros (fonemas) en un idioma.

fonética Estudio de los sonidos hablados: lo que la gente realmente dice.

fonología Estudio de la fonemática y la fonética de una lengua-idioma.

funcionalismo Enfoque que se centra en el papel (función) de las prácticas socioculturales en los sistemas sociales.

fundamentalismo Defensa estricta de la fidelidad a los principios atribuidos a los fundadores de una religión.

generalidad Patrón o rasgo cultural que existe en algunas, pero no en todas las sociedades.

genocidio Eliminación deliberada de un grupo a través de asesinatos masivos.

gestión de patrimonio cultural Decide qué necesita salvarse cuando un sitio arqueológico no puede conservarse por completo.

globalización La acelerada interdependencia de las naciones en el sistema mundial actual.

gran hombre Generoso emprendedor tribal que cuenta con el apoyo de diversas aldeas.

grupo de ascendencia Grupo basado en la creencia de un linaje compartido.

grupo étnico Uno entre muchos grupos culturalmente distintos en una sociedad o región.

hegemonía Los subordinados aceptan la jerarquía como "natural".

hipodescendencia Hijos asignados al mismo grupo de un padre minoritario.

hipótesis Una explicación sugerida aunque todavía no verificada.

hipótesis Sapir-Whorf Idea de que diferentes idiomas producen diferentes patrones de pensamiento.

historia de vida De un informante clave; un retrato personal de la vida de alguien en una cultura.

hogar de familia extensa Hogar con tres o más generaciones.

holístico Abarca el pasado, presente y futuro; la biología, la sociedad, el lenguaje y la cultura.

homínido Miembro de la familia *hominidae*; cualquier humano, chimpancé o gorila fósil o vivo.

homíninos Homínidos que excluyen a los simios africanos; todas las especies humanas que existieron alguna vez.

honoríficos Términos de respeto, utilizados para honrar a las personas.

horticultura Cultivo no industrial de plantas, con épocas de barbecho.

imperialismo Política dirigida a apoderarse y gobernar territorios y pueblos extranjeros.

imperialismo cultural Difusión de una cultura (dominante) a costa de otras.

incesto Relaciones sexuales prohibidas con un pariente cercano.

indigenizado Modificado para encajar en la cultura local.

informante cultural Personas que instruyen a un etnógrafo acerca de su cultura.

informante cultural clave Experto en un aspecto particular de la vida local.

inglés afroamericano vernáculo (BEV, por sus siglas en inglés) Dialecto con reglas propias hablado por algunos afroamericanos.

invención independiente El desarrollo independiente de una misma característica cultural en diferentes sociedades.

investigación longitudinal Estudio a largo plazo, por lo general con base en visitas repetidas.

investigación por encuestas El estudio de la sociedad mediante el muestreo, el análisis estadístico y la recolección impersonal de datos.

jefe de la aldea Líder tribal local con autoridad limitada.

lenguaje Principal medio de comunicación humana, hablado y escrito.

lenguas hijas Lenguas que comparten un origen común, por ejemplo, el latín.

levirato La viuda se casa con el hermano de su esposo muerto.

léxico Vocabulario; todos los morfemas en un idioma y sus significados.

ley Código legal de una sociedad-estado, con procesos judiciales y vigilancia y control.

liminalidad Fase intermedia de un rito de paso.

linaje Grupo de ascendencia unilineal basado en ascendencia demostrada.

lingüística histórica Estudio de las lenguas a través del tiempo.

magia Uso de técnicas sobrenaturales para lograr metas específicas.

mana Fuerza impersonal sagrada conocida así en Melanesia y Polinesia.

mater Madre socialmente reconocida de un niño.

materialismo cultural Idea (Harris) de que la infraestructura cultural determina la estructura y la superestructura.

matrifocal Centrado en la madre; por ejemplo, hogar sin esposo-padre residente.

matrilocalidad La pareja casada reside en la comunidad de la esposa (y su madre).

matrimonio plural Más de dos cónyuges simultáneamente; también conocido como poligamia.

mecanismo de nivelación Costumbre que regresa a los que sobresalen de vuelta a las normas comunitarias.

medicina científica Sistema de atención a la salud que se basa en conocimientos y procedimientos científicos.

medios (o factores) de producción Principales recursos productivos, por ejemplo, tierra, mano de obra, tecnología y capital.

método genealógico Uso de diagramas y símbolos para registrar relaciones de parentesco.

modo de producción Conjunto específico de relaciones sociales que organizan el trabajo.

monoteísmo Adoración de un solo ser supremo.

morfología Estudio (lingüístico) de los morfemas y la construcción de palabras.

movimientos de revitalización Movimientos que se dirigen a alterar o revitalizar una sociedad.

muestra Un grupo de estudio más pequeño elegido para representar a la población más grande.

muestra aleatoria Una muestra en la que todos los miembros de la población tienen igual oportunidad de inclusión.

multiculturalismo Visión de la diversidad cultural como valiosa y que merece la pena mantener.

nación Sociedad que comparte idioma, religión, historia, territorio, linaje y parentesco.

nacionalidades Grupos étnicos que poseen, alguna vez tuvieron o quieren su propio país.

neoliberalismo Los gobiernos no deben regular la empresa privada; deben gobernar las fuerzas del libre mercado.

neolocalidad La pareja establece nueva residencia.

nomadismo pastoral o de pastoreo Movimiento anual de todo un grupo pastoral con sus rebaños.

núcleo Posición dominante en el sistema mundial; naciones con sistemas avanzados de producción.

occidentalización La influencia cultural de la expansión occidental sobre las culturas locales a nivel mundial.

orientación sexual Atracción sexual hacia personas del sexo opuesto, el mismo sexo o ambos sexos.

padecimiento Una condición de malestar que siente un individuo.

parientes lineales Ancestros y descendientes directos de ego.

parientes colaterales Parientes fuera de la línea directa de ego.

parientes lineales Ancestros y descendientes directos de ego.

particularidad Rasgo, patrón o integración cultural distintivo o único.

particularismo histórico Idea (de Boas) de que las historias no son comparables; diversas rutas pueden conducir al mismo resultado cultural.

pastor Conductor de animales domesticados.

pater El padre socialmente reconocido de uno, no necesariamente el progenitor.

Patriarcado Sistema político dirigido por hombres.

patrilocalidad La pareja casada reside en la comunidad del marido (y su padre).

periferia Posición estructural y económica más débil en el sistema mundial.

poder Capacidad de controlar a otros; es la base del estatus político.

poliandria La mujer tiene más de un esposo al mismo tiempo.

poliginia El hombre tiene más de una esposa al mismo tiempo.

politeísmo Creencia de que múltiples deidades controlan aspectos de la naturaleza.

popular (*folk*) Del pueblo; por ejemplo, el arte, música y sabiduría de las personas ordinarias.

posmodernidad Época de cuestionamiento de los cánones, identidades y estándares establecidos.

posmodernismo Movimiento posterior al modernismo en arquitectura; ahora mucho más amplio.

posmoderno Rompimiento de los cánones, categorías, distinciones y fronteras establecidas.

poscolonial Relaciones entre las naciones europeas y las áreas que colonizaron y alguna vez gobernaron.

precio de progenie Regalo matrimonial por parte del grupo del esposo al de la esposa; con el que se legitima a los hijos.

prejuicio Devaluar a un grupo debido a supuestos atributos.

prestigio Estima, respeto o aprobación.

primos cruzados Hijos de un hermano y una hermana.

primos paralelos Hijos de dos hermanos o dos hermanas.

principio de mercado Compra, venta y valuación con base en la oferta y la demanda.

producción de alimentos Economía basada en cultivo de plantas y/o para domesticar animales.

productividad Creación de nuevas expresiones que son comprensibles a otros hablantes.

progenitor El padre biológico de un niño.

protolengua Lengua ancestral a varias lenguas hijas.

pueblos indígenas Habitantes originales de áreas particulares.

quinésica Estudia la comunicación a través de los movimientos corporales y de las expresiones faciales.

racismo Discriminación contra un grupo étnico que se supone posee una base biológica.

raza Grupo étnico que se supone tiene una base biológica.

reciprocidad Principio que gobierna el intercambio entre iguales sociales.

reciprocidad equilibrada Punto medio en el *continuo de reciprocidad*, entre generalizada y negativa.

reciprocidad generalizada Intercambios entre individuos con relación cercana.

reciprocidad negativa Intercambios potencialmente hostiles entre extraños.

redistribución Flujo de bienes hacia el centro, y luego de regreso, característico de los cacicazgos.

refugiados Personas que huyen de un país para escapar de la persecución o la guerra.

relativismo cultural Parte de la idea de que, para conocer otra cultura, se requiere comprender totalmente las creencias y motivaciones de sus miembros.

religión Creencia y ritual que tratan de seres, poderes y fuerzas sobrenaturales.

religiones comunales Con base en rituales comunitarios, por ejemplo, ceremonias de cosecha, ritos de paso.

religiones olímpicas Religiones estatales con sacerdocio profesional.

resolución de conflictos Medios para arreglar disputas.

revolución industrial (En Europa, después de 1750) transformación socioeconómica a través de la industrialización.

riqueza Todos los activos materiales de una persona; es la base del estatus económico.

ritos de paso Ritos que marcan transiciones entre lugares o etapas de vida.

ritual Comportamiento formal, repetitivo y estereotipado, con base en una orden litúrgica.

roles de género Tareas y actividades que una cultura asigna a cada sexo.

sanador Quien diagnostica y trata los padecimientos.

semántica Sistema de significado de un lenguaje.

semiperiferia Posición en el sistema mundial intermedio entre núcleo y periferia.

símbolo Algo, verbal o no verbal, que representa a otra cosa.

sincretismos Combinaciones culturales, especialmente religiosas, que surgen del proceso de aculturación.

sincrónico (Estudio de las sociedades) en un momento dado.

sintaxis Reglas y orden de las palabras en frases y oraciones.

sistemas de atención a la salud Creencias, costumbres y especialistas involucrados en prevenir y curar enfermedades.

sistemas de llamada Sistemas de comunicación de los primates no humanos.

sobreinnovación Tratar de lograr demasiado cambio.

sociedades complejas Grandes sociedades de gran población (por ejemplo, naciones) con estratificación y un gobierno.

sociedad plural sociedad con grupos étnicos económicamente interdependientes.

sociolingüística El estudio del lenguaje en la sociedad.

sororato El viudo se casa con la hermana de su esposa muerta.

subculturas Diferentes tradiciones culturales se asocian con subgrupos en la misma nación.

subdiferenciación Ver a los países menos desarrollados como iguales; se ignora la diversidad cultural.

subgrupos Lenguas cercanamente relacionadas (lingüísticamente).

subordinado Grupo inferior desfavorecido en una sociedad estratificada.

superordinado Grupo superior privilegiado en una sociedad estratificada.

superorgánico El dominio especial de la cultura, más allá de los dominios orgánico e inorgánico (Kroeber).

tabú Sagrado y prohibido; prohibición respaldada por sanciones sobrenaturales.

teoría Conjunto de ideas formuladas para explicar algo.

teoría de sistema mundial Idea de que un sistema social discernible, con base en diferenciales de riqueza y poder, trasciende a países individuales.

terminología de parentesco bifurcada colateral Seis términos separados para parientes parentales: M, F, MB, MZ, FB y FZ.

terminología de parentesco de fusión bifurcada Cuatro términos para parientes parentales: M = MZ; F = FB; MB y FZ, cada uno es independiente.

terminología de parentesco generacional Sólo dos términos de parientes parentales: M = MZ = FZ y F = FB = MB.

terminología de parentesco lineal Cuatro términos para parientes parentales: M, F, FB = MB y MZ = FZ.

texto Producto cultural al que alguien, expuesto a él, procesa y le asigna significado.

transcripción oculta Resistencia oculta de los oprimidos ante la dominación.

transcripción pública Interacciones públicas abiertas entre dominadores y oprimidos.

transmisión cultural Transmisión a través del aprendizaje, básica para el lenguaje.

trashumancia Solamente una parte de la población se mueve estacionalmente con los rebaños.

tribu Sociedad productora de alimentos con estructura política rudimentaria.

universal Algo que existe en toda cultura.

valores fundamentales Valores clave, básicos o centrales que integran una cultura.

variables Atributos que difieren de una persona o caso al siguiente.

vocabulario focal Conjunto de palabras que describen dominios particulares (focos) de experiencia.

ÍNDICE ANALÍTICO

G

H

I

J

K

L

ATLAS DE MAPAS

CONTENIDO

MAPA 1

Porcentaje anual de pérdida forestal mundial, 1990-2000

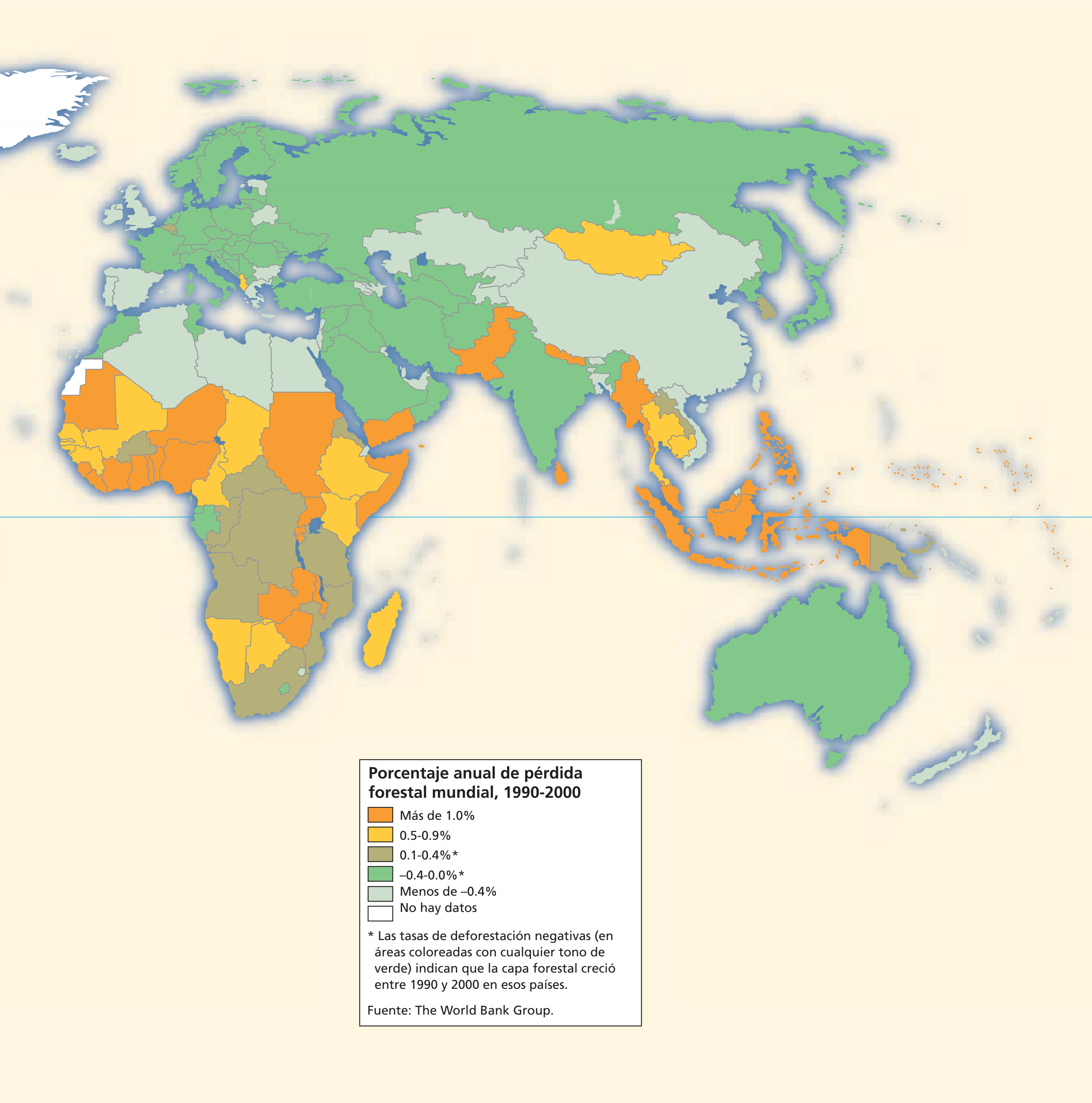


La deforestación es un importante problema ambiental. En los trópicos, grandes corporaciones empresariales desforestan para obtener maderas duras para el mercado mundial de muebles y maderas finas. Asimismo, la deforestación por motivos agrícolas de las grandes selvas tropicales de la Cuenca del Amazonas, África occidental y central, Mesoamérica y el Sudeste Asiático ha suscitado la atención pública. La reducción de la capa forestal significa que el sistema vegetal del mundo absorberá menos dióxido de carbono, dando por resultado el calentamiento global. También es causa de preocupación la pérdida de biodiversidad (gran número de plantas y animales), la destrucción de sistemas de suelo y los trastornos en el suministro de agua ocasionados por la deforestación.

PREGUNTAS

Observe el mapa 1, "Porcentaje anual de pérdida forestal mundial, 1900-2000".

1. ¿En qué continentes encuentra usted una capa forestal estable o aumentada?
2. ¿Hay áreas de África con capa forestal estable o aumentada? ¿Dónde se encuentran? ¿Cuáles pueden ser las razones para esta ausencia de deforestación?
3. ¿Cómo se compara la deforestación en India con el área al oriente de India, que incluye el Sudeste Asiático continental e insular?


Porcentaje anual de pérdida forestal mundial, 1990-2000
Más de 1.0%
0.5-0.9%
0.1-0.4%*
–0.4-0.0%*
Menos de –0.4%
No hay datos
* Las tasas de deforestación negativas (en áreas coloreadas con cualquier tono de verde) indican que la capa forestal creció entre 1990 y 2000 en esos países.
Fuente: The World Bank Group.

MAPA 2

Principales grupos de primates

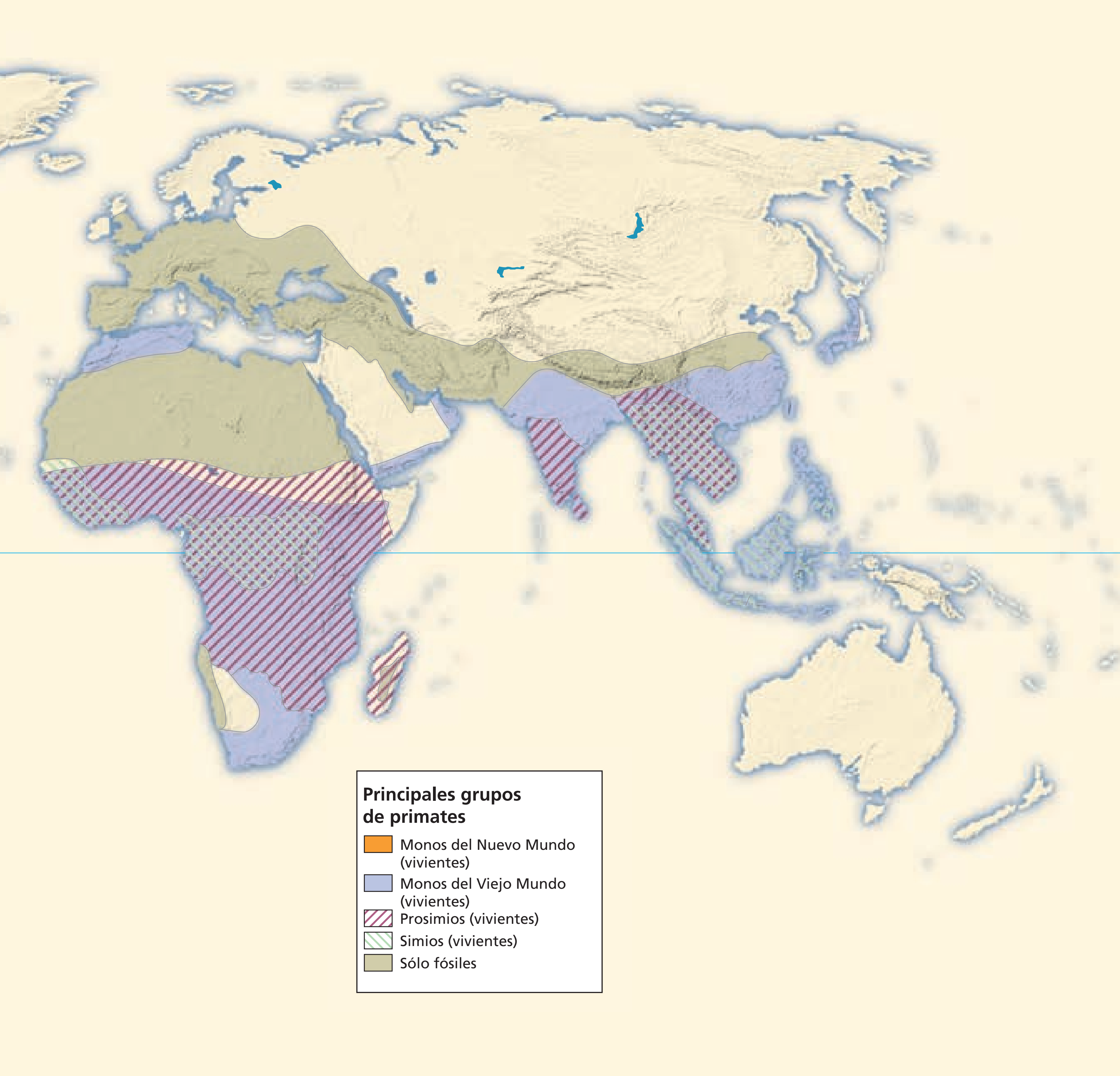


El orden zoológico de los primates incluye los prosimios (lémures, lórises y társidos), monos, simios y humanos. Salvo los humanos, los primates contemporáneos viven principalmente en los trópicos. Como muestra el mapa, los primates solían tener una distribución más extensa. Se han encontrado fósiles de antiguos primates fuera de los trópicos, incluyendo América del Norte y Europa.

PREGUNTAS

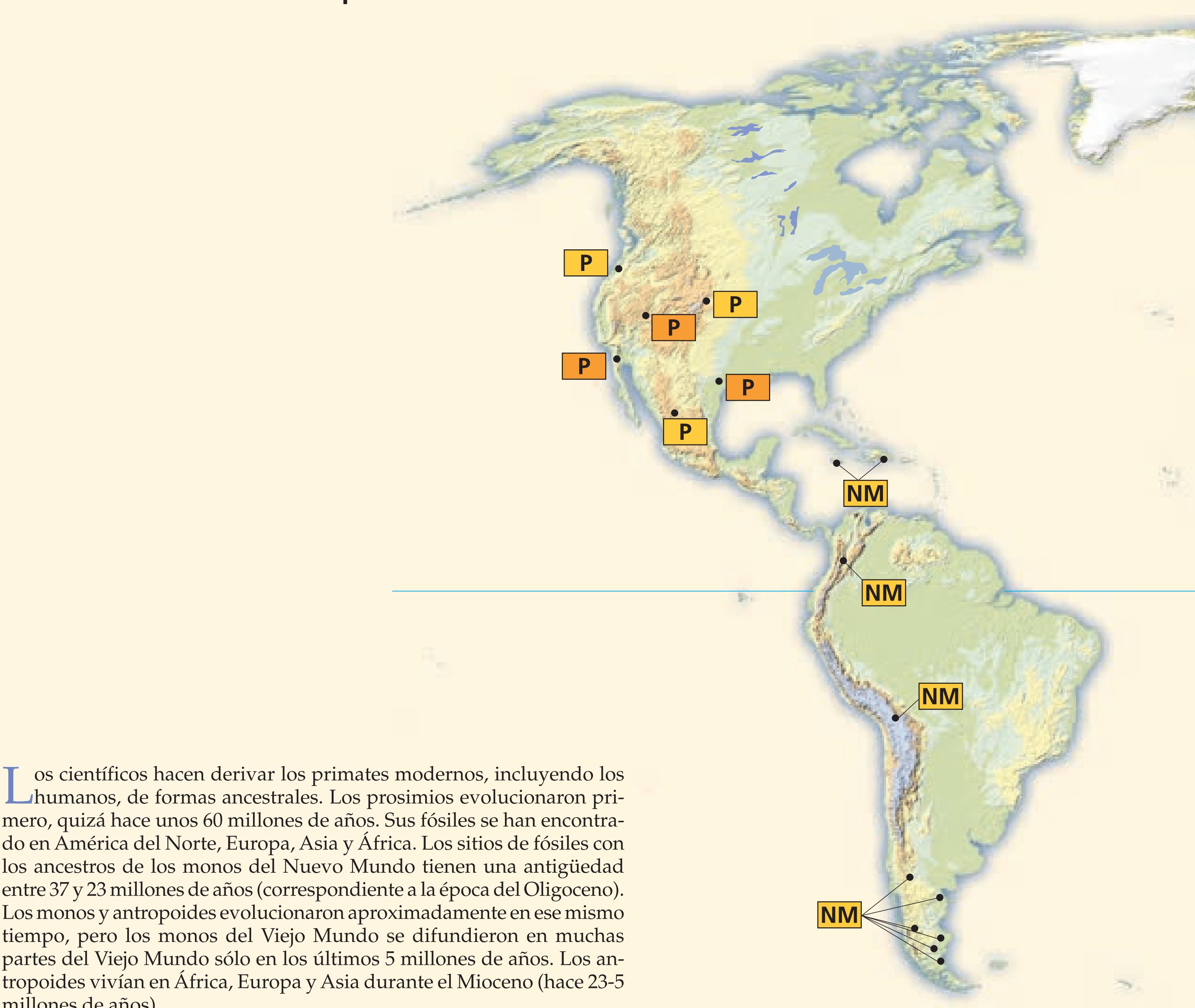
Observe el mapa 2, "Principales grupos de primates".

1. ¿En qué continentes existen actualmente primates no humanos? ¿En qué difiere esto del pasado? ¿Cuál primate prospera actualmente en América del Norte?
2. ¿Cuáles primates no humanos viven en la isla de Madagascar? ¿Son monos o qué? ¿Qué otros miembros de su suborden viven?
3. ¿En qué continentes puede usted encontrar simios en estado salvaje actualmente? ¿Qué continente que solía tener simios carece actualmente de ellos (salvo en parques zoológicos, por supuesto)?


Principales grupos de primates
Monos del Nuevo Mundo (vivientes)
Monos del Viejo Mundo (vivientes)
Prosimios (vivientes)
Simios (vivientes)
Sólo fósiles

MAPA 3

Evolución de los primates



Los científicos hacen derivar los primates modernos, incluyendo los humanos, de formas ancestrales. Los prosimios evolucionaron primero, quizá hace unos 60 millones de años. Sus fósiles se han encontrado en América del Norte, Europa, Asia y África. Los sitios de fósiles con los ancestros de los monos del Nuevo Mundo tienen una antigüedad entre 37 y 23 millones de años (correspondiente a la época del Oligoceno). Los monos y antropoides evolucionaron aproximadamente en ese mismo tiempo, pero los monos del Viejo Mundo se difundieron en muchas partes del Viejo Mundo sólo en los últimos 5 millones de años. Los antropoides vivían en África, Europa y Asia durante el Mioceno (hace 23-5 millones de años).

PREGUNTAS

Observe el mapa 3, "Evolución de los primates".

1. ¿Qué continentes tuvieron los primeros primates? ¿A cuáles clases de primates pertenecían?
2. ¿En qué continente ha sido más continua la evolución de los primates? ¿Esto tiene repercusiones en la evolución humana?
3. ¿Qué continente que tenía varios de los primates más antiguos tiene ahora el menor número de primates no humanos?



Evolución de los primates

- Eoceno: hace 57-37 millones de años
- Oligoceno: hace 37-23 millones de años
- Mioceno: hace 23-5 millones de años

OM Monos del Viejo Mundo
NM Monos del Nuevo Mundo
P Prosimios
A Antropoides

MAPA 4

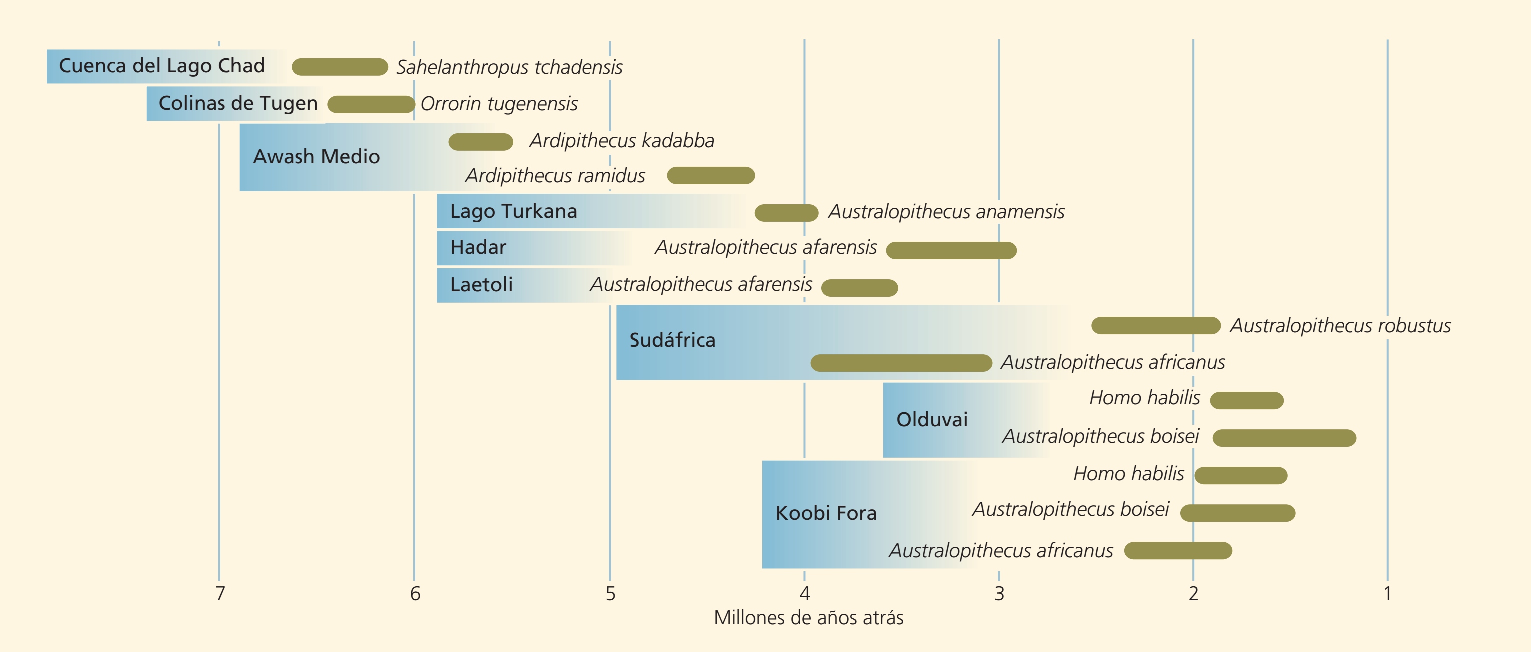
Los primeros homininéos (y homínidos): orígenes y difusión

Los homininéos más antiguos, incluyendo los ancestros de los humanos modernos, evolucionaron en África hace alrededor de 6 millones de años. Muchos sitios datan de finales del Mioceno (hace 8-5 millones de años), cuando se pudieron haber separado las líneas que llegan hasta los humanos modernos, los chimpancés y los gorilas. Algunos sitios que datan de la época del final del Plioceno (hace 5-1.8 millones de años) contienen restos fósiles de ancestros humanos, *Homo*. Durante la era del Pleistoceno (hace 1.8 millones-11 000 años), los seres humanos se esparcieron por todo el mundo. Los estudiosos no siempre se ponen de acuerdo acerca de las conexiones evolucionarias entre los diferentes fósiles, como se indica por los signos de interrogación y las líneas interrumpidas en la línea de tiempo.

PREGUNTAS

Observe el mapa 4, “Los primeros homininéos (y homínidos): orígenes y difusión”.

1. ¿Cuántos países africanos tienen sitios con restos de los primeros homininéos y homínidos?
2. Compare la distribución africana de fósiles de primates no humanos en el mapa 3 con la distribución de primeros homininéos en el mapa 4. ¿Cuál registro de fósiles es mejor: el de primates no humanos o el de los homininéos?
3. Compare la distribución de antropoides africanos contemporáneos, como se muestra en el mapa 2, con la distribución de sitios de primeros homininéos en el mapa 4. También vea la distribución de antropoides extintos en el mapa 3. ¿Qué pautas observa? ¿Cuándo se traslapan los primeros homininéos con los antropoides africanos (extintos y contemporáneos)? ¿Cuándo había antropoides pero no primeros homininéos conocidos, y viceversa?





Pierolapithecus catalaunicus
40°N
10°W
30°N
20°N
10°N
0°
10°W
0°
Bahr el Ghazal
Toumai
CHAD
N'Djamena
Middle Awash
Dikika
Hadar
ETIOPÍA
W. Turkana
Omo
Fejej
Lothagam
Koobi Fora
Black Skull
Kanapoi
Tugen Hills
Chesawanja
Lukeino
Kanam
Chemeron
Peninj
KENIA
TANZANIA
OCÉANO ATLÁNTICO
OCÉANO ÍNDICO
10°S
20°S
10°E
30°S
40°E
30°E
20°E
Gladysvale
Sterkfontein
Makapansgat
Swartkrans
Pretoria
Kromdraai
Johannesburgo
Drimolen
Taung
Kimberley
SUDÁFRICA
Pinnacle Point
Primeros hominíneos (y homínidos): orígenes y difusión
Sitios de finales del Mioceno
Sitios del Plioceno
Sitios de principios y mediados del Pleistoceno

MAPA 5

La aparición de los humanos modernos

Se han encontrado formas primitivas del *Homo* (*H.*) *erectus*, llamado a veces *H. ergaster*, en África oriental y en la ex república soviética de Georgia. Hace 1.7 millones de años, el *H. erectus* se había extendido desde África a Asia, incluyendo Indonesia y, finalmente, a Europa. El periodo de *H. erectus* puede haber durado hasta hace 300 000 años. En diversas partes del Viejo Mundo se han encontrado otras formas arcaicas de *Homo*, incluyendo fósiles que algunas veces se han llamado *H. antecessor* y *H. heidelbergensis*.

PREGUNTAS

Observe el mapa 5, "La aparición de los humanos modernos".

1. Localice el sitio de Dmanisi (Georgia). Ubique el sitio de Nariokotome (Turkana Oriental, Kenia). Éstos son sitios donde se han encontrado restos primitivos de *Homo erectus* (o bien *Homo ergaster*) de datación similar. Encuentre dos sitios adicionales donde se han hallado homininéos de antigüedad similar (de hace 1.8-1.6 m.a.).
2. Considerando África y Asia, nombre cinco sitios (distintos de Dmanisi y Nariokotome) donde se han encontrado fósiles de *Homo erectus*.
3. Localice Heidelberg (Mauer) y Ceprano. ¿Qué clases de fósiles de homininéos se han encontrado allí?

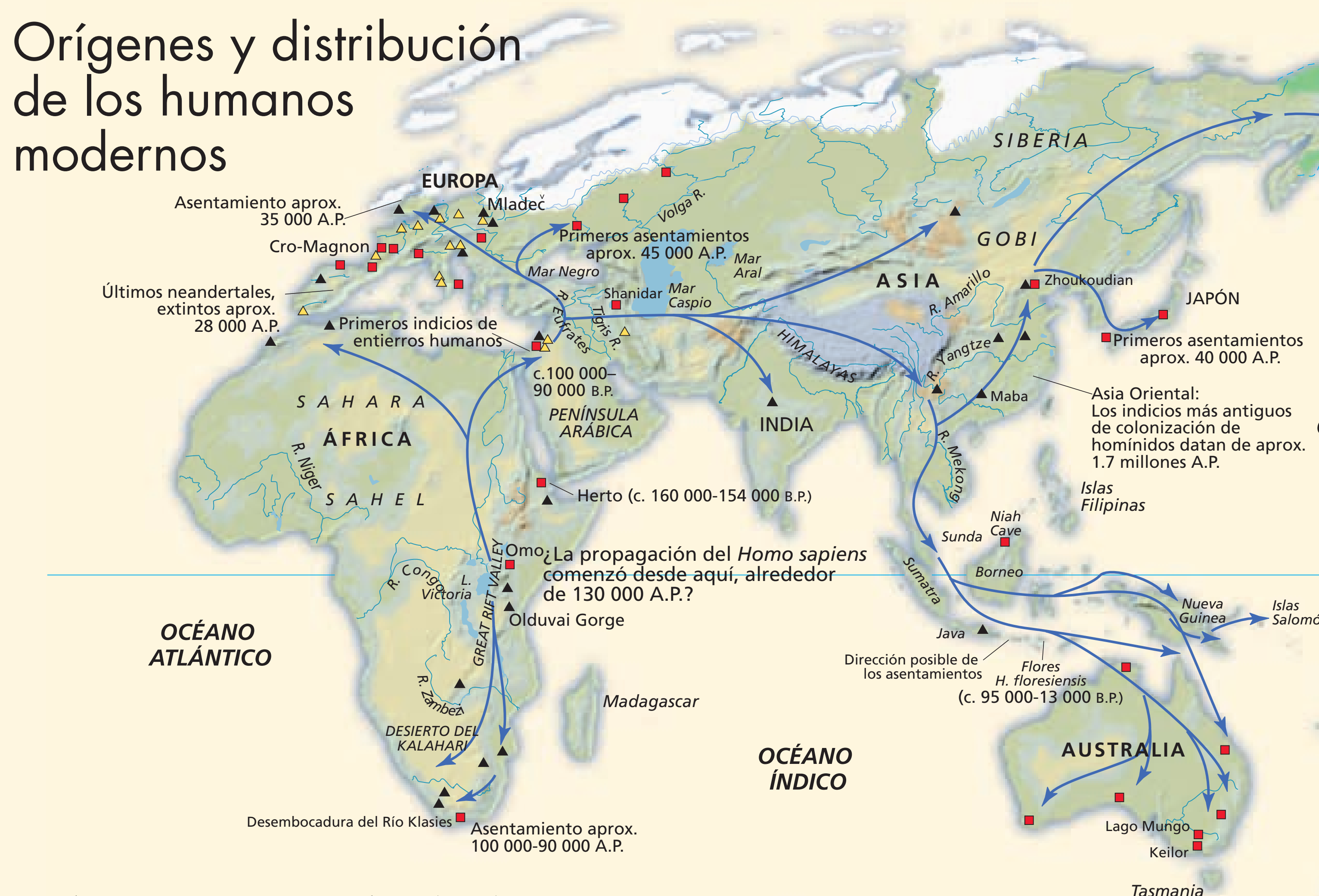




Okladnikov Cave
ASIA
Dmanisi (1.7–1.8 m.y.a.)
MTS. DEL CÁUCASO
Mar Negro
Mar Caspio
Teshik Tash
Shanidar
"Hombre de Pekín" de Zhoukoudian (de hace 450 000 años)
Mediterráneo
Skhul
Amud
Tabun
Kebara Cave
Zuttiyen
Qafzeh
Lantian
Langtandong
Yunxian
Migración de los homínidos
Yuanmou (Los indicios más antiguos de homínidos en Asia Oriental, de hace 1.7 millones de años)
Maba
Tham Khuyen
Nazlet Khatir
Mar Rojo
Buia
ÁFRICA
Herto
Hadar
Bouri
Konso-Gardula
Omo
Nariokotome
Koobi Fora
Ileret
Lago Turkana, "Nariokotome boy" (1.6 m.y.a.)
Olduvai Gorge
OCÉANO ÍNDICO
Sangiran, Java (1.6–1.8 m.y.a)
Kedungbrubus
Trinil, "Hombre de Java" (hace 700 000 años)
Flores
SITIO ARQUEOLÓGICO
Homo habilis
Homo erectus
Archaic Homo sapiens
Neandertales
Homo sapiens
Homo floresiensis
AUSTRALIA
Cueva de los Braseros
Sterkfontein (2 m.y.a.)
Cueva de los Braseros
Swartkrans (1.5 m.y.a.)
Desembocadura del Río Klasies (Lugar de algunos los más recientes restos de humanos anatómicamente modernos, hace cerca de 100 000 años)

MAPA 6

Orígenes y distribución de los humanos modernos



Los humanos anatómicamente modernos (HAM) aparecieron primero en África (¿en Herto?) y emigraron al resto del Viejo Mundo, quizá hace alrededor de 130 000 años. Todavía se debate si estos primeros humanos modernos se cruzaron con humanos arcaicos como los neandertales, fuera de África. En algún tiempo, hace entre 25 000 y 9 000 años, los humanos colonizaron el Nuevo Mundo.

PREGUNTAS

Observe el mapa 6, "Orígenes y distribución de los humanos modernos".

1. ¿Cuándo tuvieron lugar los primeros asentamientos humanos en Australia, y de dónde provinieron?
2. ¿Cuándo tuvieron lugar los primeros asentamientos en América del Norte, y de dónde provinieron? ¿Cuántas migraciones se muestran como componentes de los asentamientos en América del Norte? ¿Cómo se relacionaban estas migraciones con la capa glacial? ¿Todas siguieron la misma ruta?
3. Ubique tres sitios que proporcionen indicios antiguos de HAM en África. ¿Cómo se comparan sus antigüedades con las de los HAM en Europa?

Casquete glacial Lauréntido

AMÉRICA DEL NORTE

Grandes Lagos

St. Lawrence R.

Corredor abierto desde 11 300 A.P.

BERINGIA (c. 80 000 a 7 000 B.P.)

MONTAÑAS ROCALLOSAS

Meadowcroft

GRANDES LLANOS

MTS. APALACHES

OCÉANO ATLÁNTICO

Clovis

Río Grande

R. Mississippi

OCÉANO PACÍFICO

Antillas

Orinoco R.

ALTOS DE GUAYANA

Valle de Nanchoc

ANDES

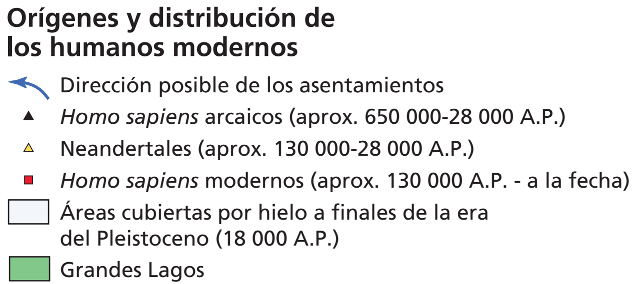
CUENCA DEL AMAZONAS

Pedra Furada

Monte Verde

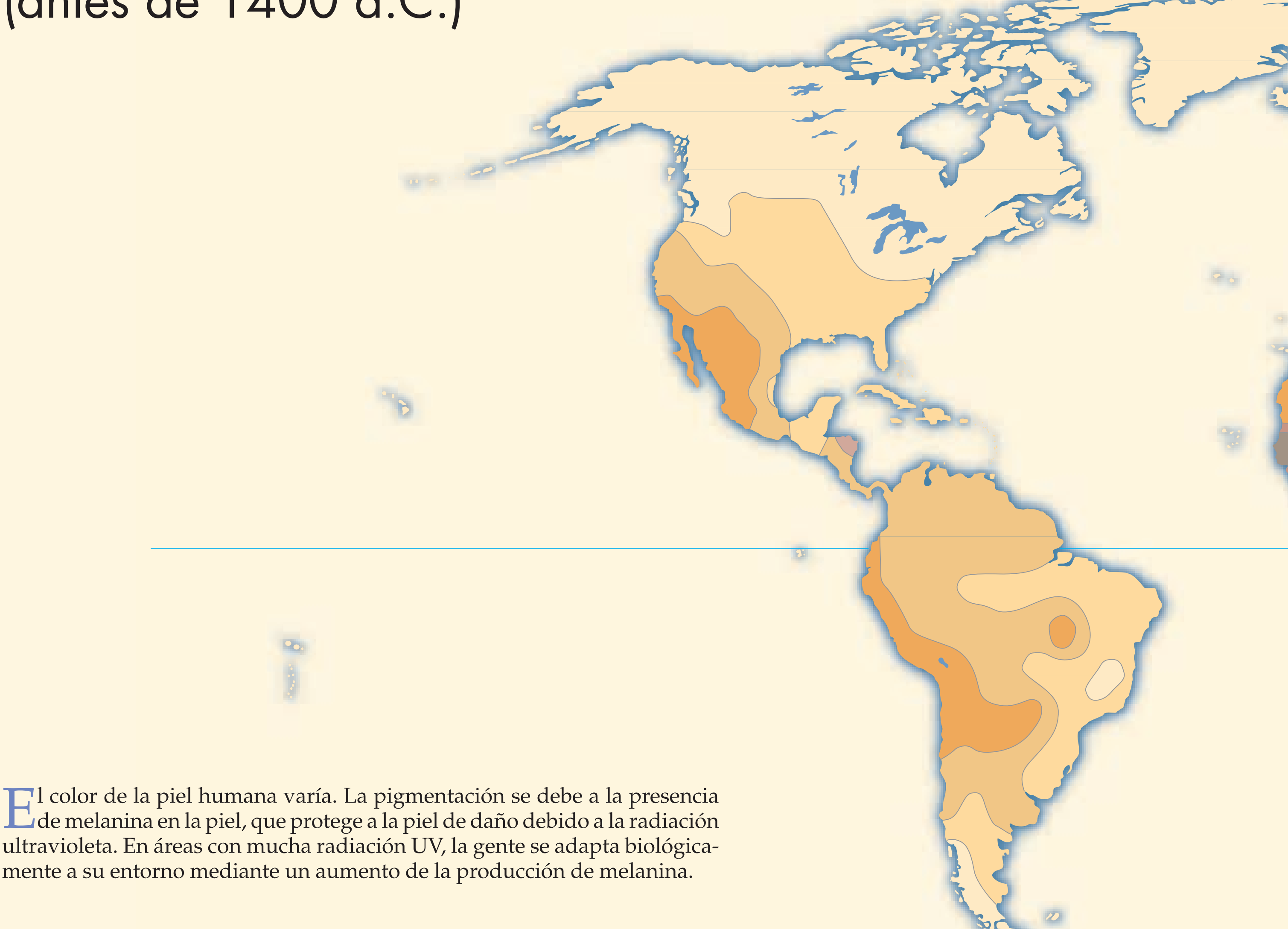
PATAGONIA

Nueva Zelanda



MAPA 7

La distribución del color de la piel humana (antes de 1400 d.C.)

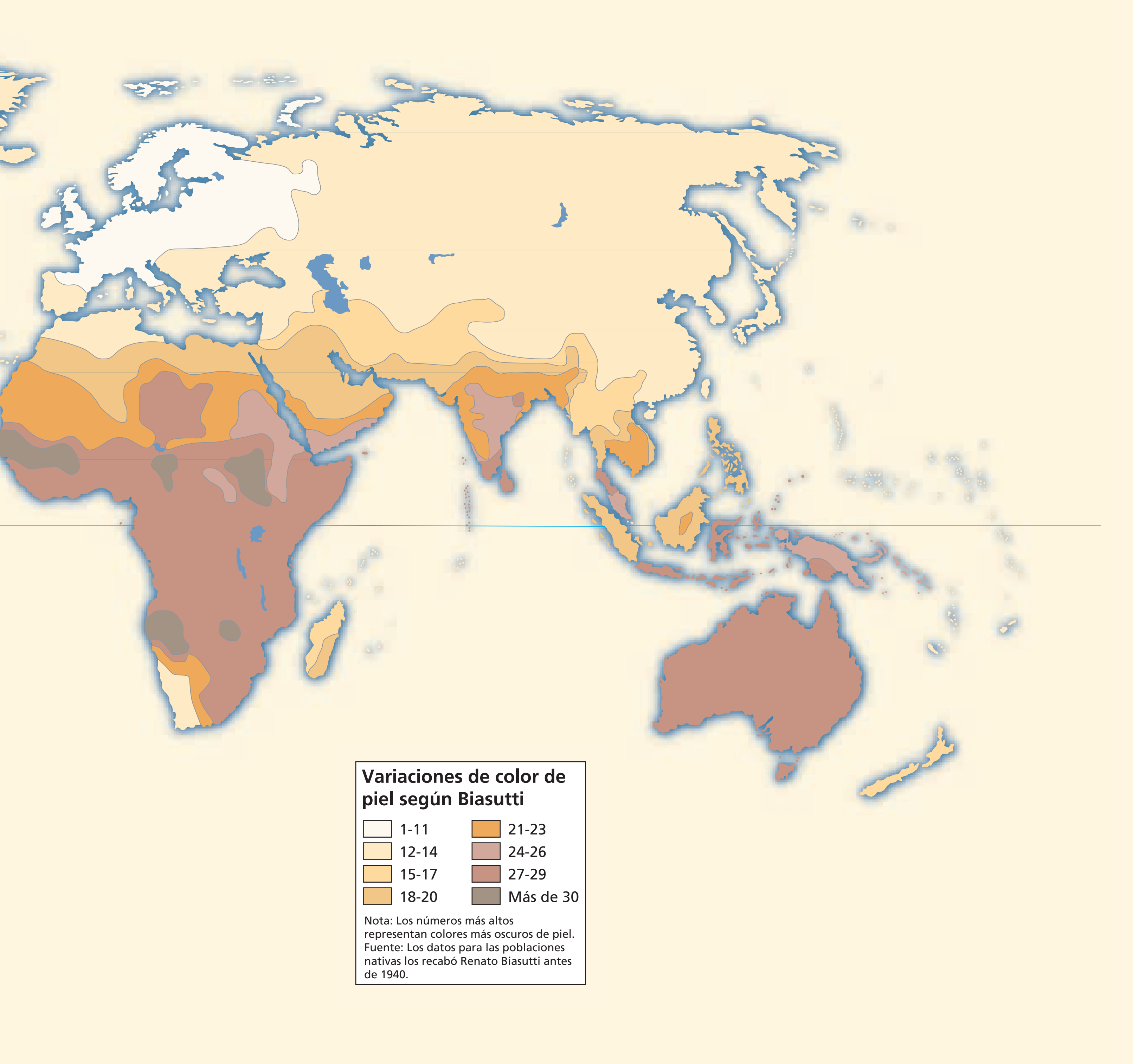


El color de la piel humana varía. La pigmentación se debe a la presencia de melanina en la piel, que protege a la piel de daño debido a la radiación ultravioleta. En áreas con mucha radiación UV, la gente se adapta biológicamente a su entorno mediante un aumento de la producción de melanina.

PREGUNTAS

Observe el mapa 7, "Distribución del color de la piel humana (antes de 1400 d.C.)".

1. ¿Dónde se ubican los americanos nativos con la piel más oscura? ¿Qué factores ayudan a explicar esta distribución?
2. Tanto en el hemisferio occidental como en el oriental, ¿el color de piel más claro se encuentra en el norte o en el sur? Fuera de Asia, ¿dónde encuentra usted el color de piel más cercano al color de piel en Asia del norte? ¿Es esto sorprendente dado lo que usted ha aprendido acerca de la historia de las migraciones y los asentamientos?
3. ¿Dónde son más oscuros los colores de la piel? ¿Cómo podría usted explicar esta distribución?


Variaciones de color de piel según Biasutti
1-11
12-14
15-17
18-20
21-23
24-26
27-29
Más de 30
Nota: Los números más altos representan colores más oscuros de piel.
Fuente: Los datos para las poblaciones nativas los recabó Renato Biasutti antes de 1940.

MAPA 8

El origen y la difusión de la producción alimentaria

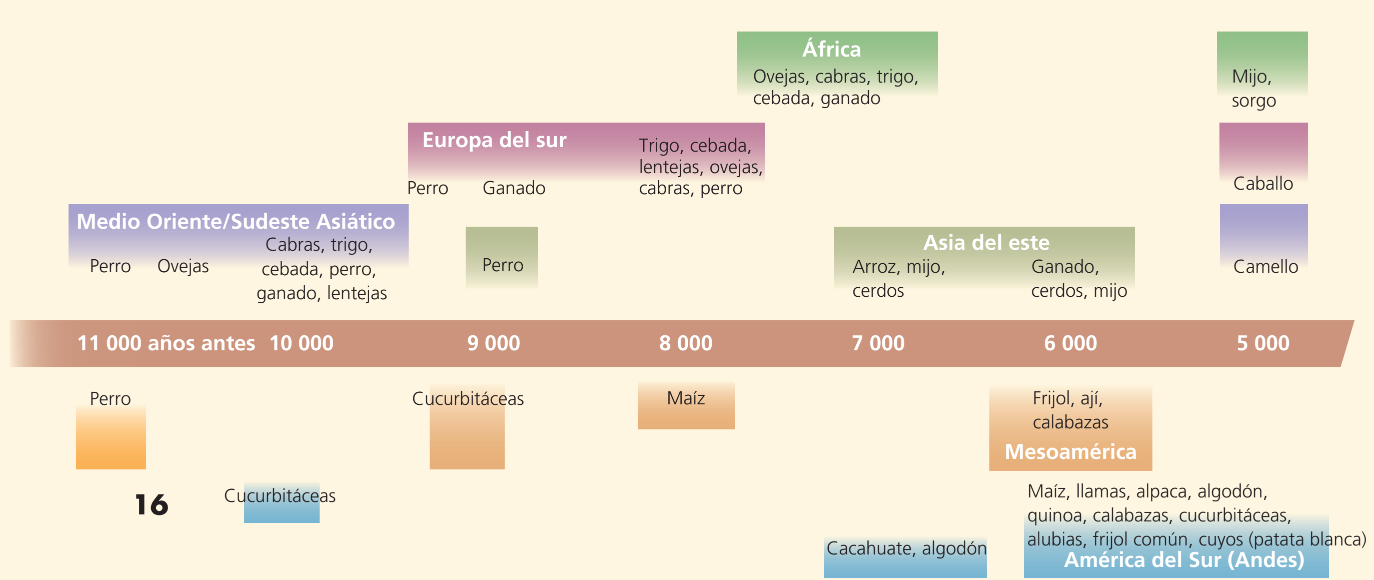
El término Neolítico, o Edad de la Piedra Nueva, se refiere al periodo de los primeros asentamientos agrícolas cuando los grupos que habían sido forrajeadores cambiaron a producir alimentos. Esta pauta de subsistencia se basaba en la domesticación de plantas y animales. Mediante la domesticación, los grupos transformaban las plantas y los animales de su estado salvaje a una forma más útil para los humanos. El Neolítico comenzó en la fértil área de la media luna del Medio Oriente hace más de 10 000 años. Se difundió hacia el Levante y el Mediterráneo, llegando finalmente a Bretaña y Escandinavia hace alrededor de 5 000 años.



PREGUNTAS

Observe el mapa 8, “El origen y la difusión de la producción alimentaria”.

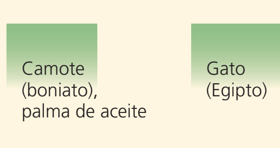
1. Considerando el mapa y la línea de tiempo, nombre tres regiones donde se domesticó ganado. Con base en la línea de tiempo, ¿qué animales se domesticaron en América del Norte?
2. ¿Recibió Irlanda plantas y animales domesticados del Medio Oriente? ¿Cuál es el origen de la “patata irlandesa”, o patata blanca (vea la línea de tiempo), que llegó a ser, mucho más adelante, la base calórica de la subsistencia irlandesa?
3. Además del ganado, ¿qué animales se domesticaron más de una vez? ¿Cuáles eran esas áreas de domesticación?



Sitios de principios del Neolítico en el Medio Oriente y Europa

- Región y fecha del asentamiento
- Sitios de asentamientos
- Posibles rutas migratorias
- Áreas de domesticación

Lago Ladoga
Lago Peipus
Mar del Norte
Mar Báltico
Mar Aral
R. Ural
R. Volga
R. Elbe
R. Bug
R. Oder
R. Vistula
R. Rhine
R. Dniester
R. Dnieper
R. Marne
R. Danubio
R. Rhône
R. Po
R. Sava
Mar de Azov
Mar Negro
Mar Adriático
Mar Mediterráneo
R. Tigris
R. Éufrates
Golfo Pérsico
Ganso
Caballo
Ganado
Cerdo
Oveja
Cabra
Dromedario
Asno
Abeja de miel
Gato
7 500
7 700
7 800
7 300
9 000
8 000
8 400
8 900
9 600
9 800
9 400?
10 300



Pollo (Centro y sur de Asia)

4 000 | 3 000 | 2 000 | Hace 1 000 años

Iva annua
Girasol
Cucurbitáceas
Quenopodiáceas
Maíz
Norteamérica

Patata blanca

Domesticación mediterránea

Cebada	Dátiles	Uvas
Ganado	Ajo	Lentejas
Apio	Cabra	Lechuga
		Aceituna

Domesticación en el suroeste de Asia

Cebada	Pato	Melones
Frijoles	Frutas (de semilla y de hueso)	Avena
Remolacha	Cabra	Semillas Oleaginosas
Camello (bactriano)	Uvas	Cebollas
Zanahorias	Cáñamo	Centeno
Ganado	Caballo	Ovejas
Perro	Trigo	

MAPA 9

Civilizaciones antiguas del Viejo Mundo

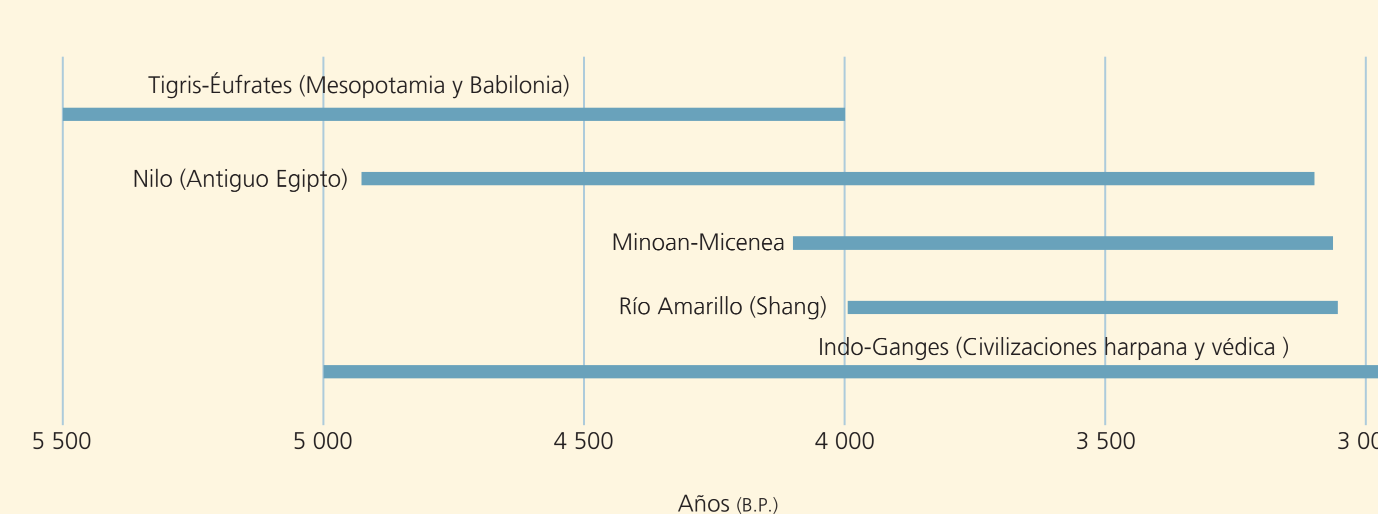


Los estados arcaicos se desarrollaron en muchas partes del Viejo Mundo en diferentes periodos. Las primeras civilizaciones, tales como Mesopotamia, Egipto y el Valle del Indus, generalmente se encuentran alrededor de 5500 A.P. Los estados se desarrollaron posteriormente en Asia, África y América (vea el mapa 13).

PREGUNTAS

Observe el mapa 9, "Civilizaciones antiguas del Viejo Mundo".

1. ¿Qué naciones contemporáneas tendría usted que visitar si quisiera ver otros lugares donde se desarrollaron civilizaciones antiguas en el Viejo Mundo? ¿Estarían algunos países fuera de límites por razones políticas? ¿Cómo cree usted que tales limitaciones han afectado el registro arqueológico?
2. De los estados antiguos que se muestran en el mapa 9, ¿cuál se desarrolló más tarde? ¿Por qué cree usted que los primeros estados se desarrollaron cuando y donde lo hicieron?
3. ¿En cuáles de los estados antiguos que se muestran en el mapa 9 fueron las plantas y animales domesticados del Medio Oriente fundamentales para la economía? ¿En qué estados de los que se muestran en el mapa 9 fueron fundamentales para la economía otras plantas y otros animales domesticados?





Mar Báltico
Lago Baikal
Mar Caspio
Minoan-Micenea
4100-3050 A.P.
Çatal Hüyük
Mediterráneo
Jericho
Tigris-Éufrates (Mesopotamia y Babilonia)
5500 A.P.-4000 B.P.
Tell el-Ubaid
Nilo (Antiguo Egipto)
4920 A.P.-3100 A.P.
Mar Rojo
Meroe (Nubia)
2591 B.P.-
1675 B.P. (A.D. 325)
Aksum/Axum
?2200 B.P.-1300 B.P. (A.D. 700)
Harappa
Mohenjo-daro
Indo-Ganges
(Civilizaciones harpana y védica)
5000 B.P.–2150 B.P.
Mar Arábigo
Bahía de Bengala
Río Amarillo (Shang)
4000 B.P.-3027 B.P.
Mar de Japón
Mar Oriental de China
OCÉANO PACÍFICO
Nok Nok Tha
Khmer
A.D. 802-1218
Funan
A.D. 100-546
Chenla
A.D. 611-802
Mar Meridional de China
OCÉANO ÍNDICO
Zimbabwe
A.D. 1000-1450
Antiguas civilizaciones del Viejo Mundo
Antes de 5 500 A.P.
5 500-3 000 A.P.
4 100-3 000 A.P.
Después de 2 600 A.P.
Funan
Meroe (Nubia)
Aksum/Axum
Chenia
Jenne-jeno
Ghana
Roma
Khmer
Zimbabwe
Mali
Songhay/Songhai
000
2 500
2 000
1 500
(500 A.D)
1 000
(1 000 A.D)
500
(1 500 A.D)
Años (A.P.)

MAPA 10

Sitios de estudios etnográficos antes de 1950

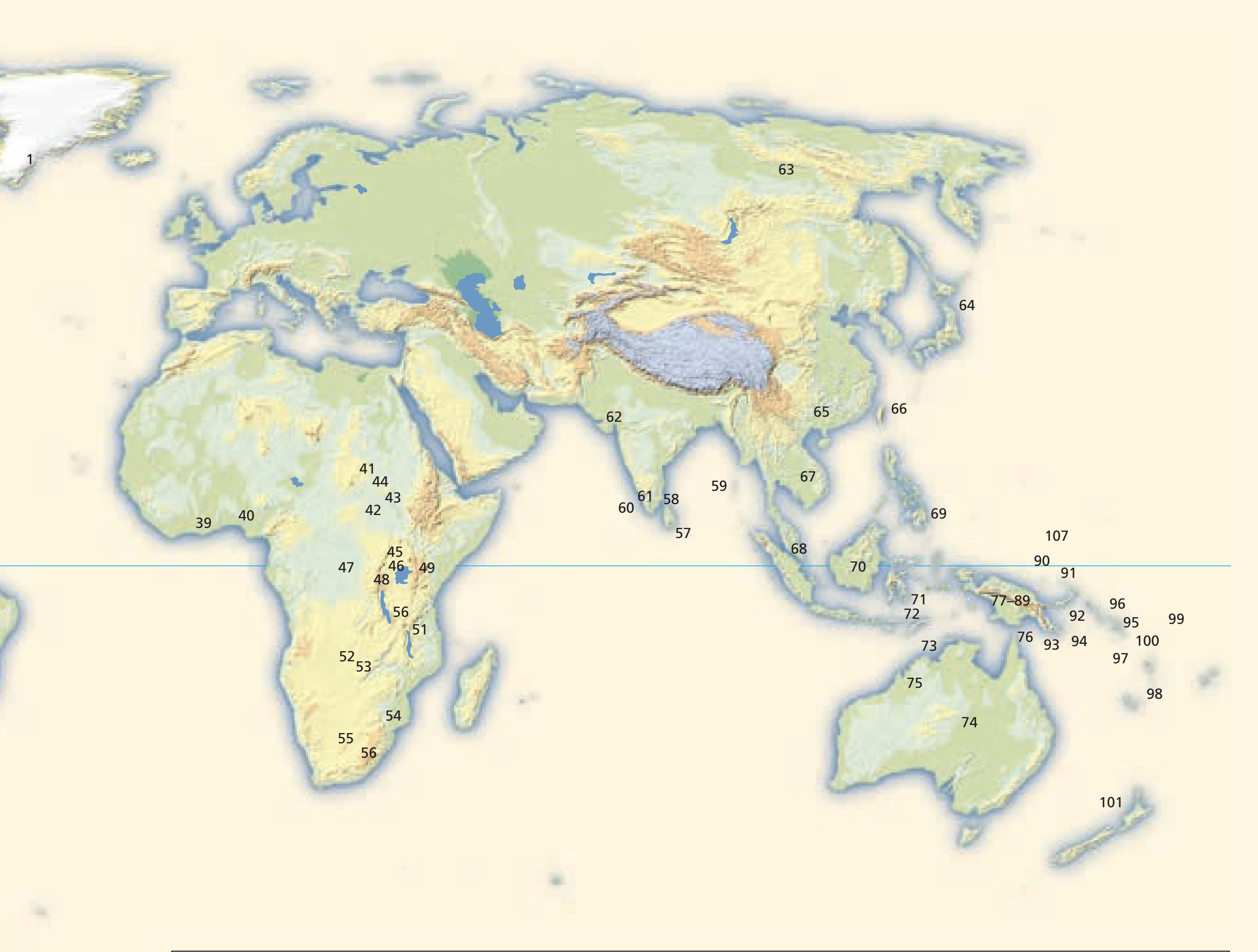


El desarrollo de la antropología como disciplina científica se puede situar a mediados o finales del siglo XIX. En la antropología cultural, el trabajo etnográfico de campo se volvió usual y común a principios del siglo XX. Los etnógrafos americanos se dedicaron al estudio de los americanos nativos, mientras que los antropólogos europeos a menudo estudiaban pueblos que vivían en áreas del mundo, tales como África, que habían sido conquistadas y/o colonizadas por la nación de origen del antropólogo.

PREGUNTAS

Observe el mapa 10, “Sitios de estudios etnográficos antes de 1950”.

1. La antropología surgió como el estudio científico de pueblos y culturas no occidentales. Sin embargo, el mapa 10 muestra que muchos estudios antropológicos realizados antes de 1950 se hicieron en América del Norte. ¿Qué sociedades se estudiaban en América del Norte? ¿Se consideraban occidentales o no occidentales? ¿Qué nos dice esto acerca del concepto de “occidental”?
2. ¿Cómo describiría usted la cobertura de los sitios etnográficos antes de 1950? ¿Se ignoraron algunas áreas del mundo, como el Medio Oriente o Asia continental? ¿Cuáles pudieron haber sido las razones de tales omisiones?
3. Piense en cómo los cambios en el transporte y la comunicación han afectado la manera en que los antropólogos realizan su investigación. ¿Cómo podría contrastar una lista contemporánea de sitios etnográficos con la distribución que se muestra en el mapa 10? ¿Cómo se ha visto afectada la investigación longitudinal por cambios en el transporte y la comunicación?



Sitios de estudios etnográficos antes de 1950

América del Norte
1. Esquimal oriental
2. Esquimal central
3. Naskapi
4. Iroquois
5. Delaware
6. Natchez
7. Shawnee
8. Kickapoo
9. Sioux
10. Crow
11. Nez Percé
12. Shoshone
13. Paviotso
14. Kwakiutl
15. Tsimshian
16. Haida
17. Tlingit
18. Navajo
19. Hopi
20. Zuñi
21. Aztec
22. Tzintzuntzan and Cuanajo
23. Maya
24. Cherokee
25. San Pedro

América del Sur
Ecuador
26. Jívaro

Peru
27. Inca
28. Machiguenga
29. Achuara
30. Campa

Bolivia
31. Aymara

Chile
32. Yahgan

Venezuela
33. Yanomamö

Brasil
34. Tapirapé
35. Mundurucu
36. Mehinacu
37. Kuikuru
38. Caingang

África
Ghana
39. Ashanti

Nigeria
40. Kadar

Sudán
41. Fur
42. Dinka
43. Nuer
44. Azande

Uganda
45. Bunyoro
46. Ganda

Rep. Dem. del Congo
47. Mbuti

Rwanda
48. Watusi

Kenya
49. Masai

Tanzania
50. Nyakyusa
51. Lovedu

Zambia
52. Ndembu
53. Barotse

Mozambique
54. Bathonga

Sudáfrica
55. !Kung Bushmen
56. Zulu

Asia
Sri Lanka
57. Vedda
58. Sinhalese

India
59. Andaman
60. Nayar
61. Tamil
62. Rajput

Siberia
63. Tungus

Japón
64. Ainu

China
65. Aldea Luts'un

Taiwán
66. Chinos de Taiwán

Vietnam
67. Mnong-Gar

Malaya
68. Semai

Pacífico
Filipinas
69. Tasaday

Área Indonesia
70. Dyaks
71. Alorese
72. Tetum

Australia
73. Tiwi
74. Arunta
75. Murngin
76. Saibai Islanders

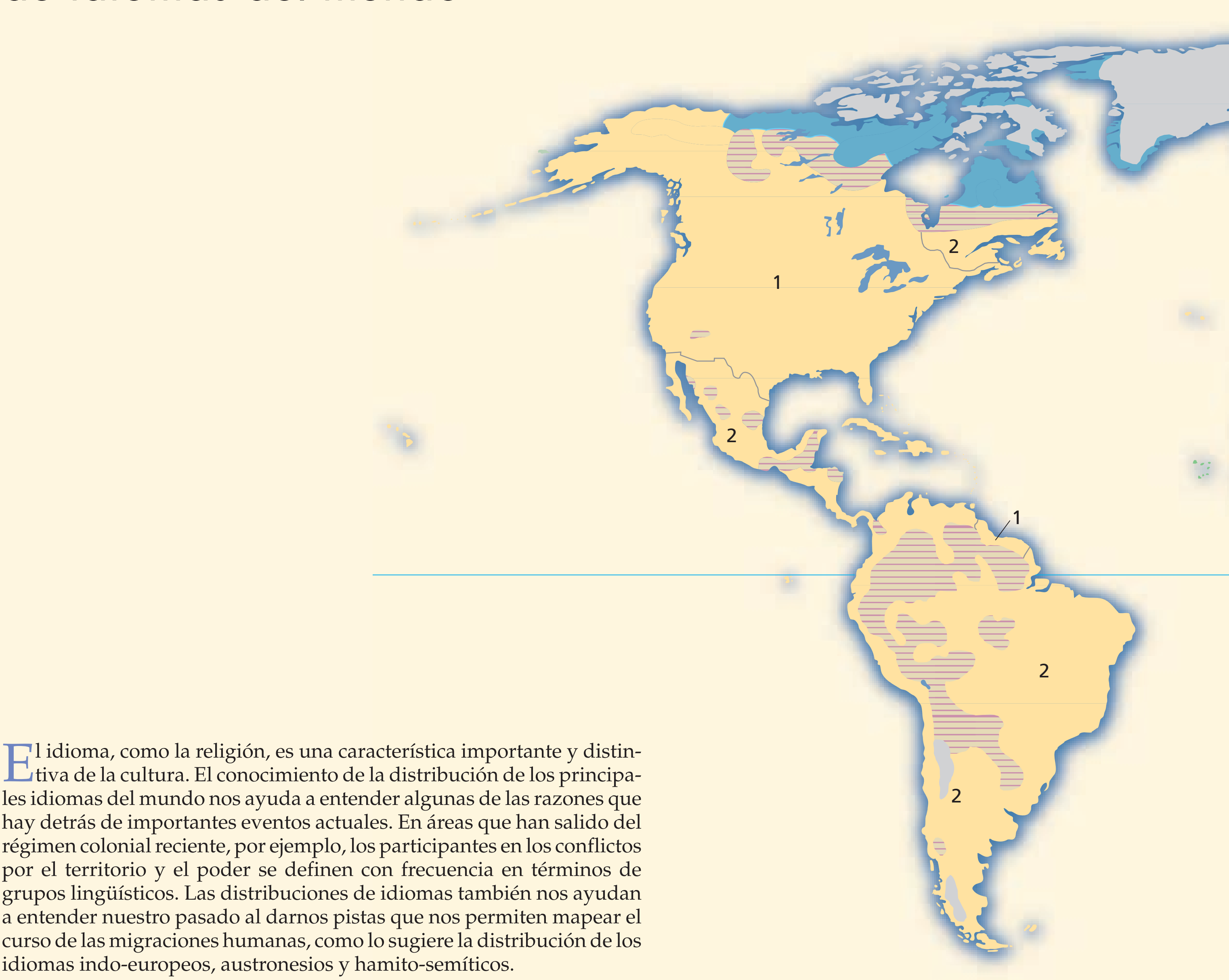
Nueva Guinea
77. Arapesh
78. Dani
79. Gururumba
80. Kai
81. Kapauku
82. Mae Enga
83. Kuma
84. Mundugumor
85. Tchambuli
86. Tsembaga Maring
87. Tavade
88. Foré
89. Etoro

Islas melanesias
90. Isleños de Manus
91. Isleños de Nueva Hannover
92. Isleños de Trobriand
93. Dobuans
94. Isleños de Rossel
95. Kaoka
96. Isleños de Malaita
97. Isleños de Espíritu Santo
98. Isleños de Tana
99. Tikopia
100. Sivai

Islas Polinesias
101. Maori
102. Tonganos
103. Samoanos
104. Mangianos
105. Tahitianos
106. Hawaianos

Islas Micronesias
107. Truk

MAPA 11
Principales familias de idiomas del mundo

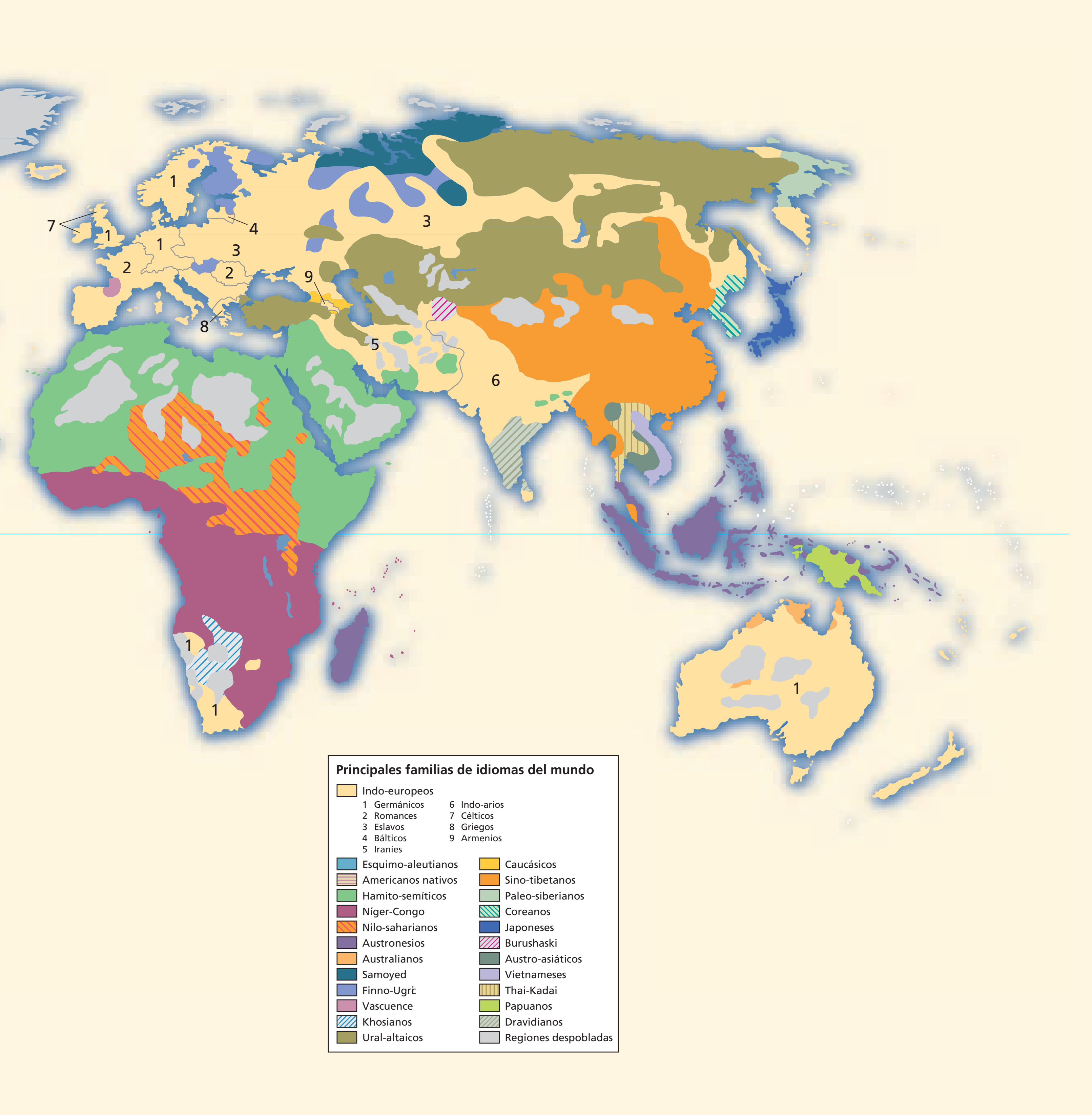


El idioma, como la religión, es una característica importante y distintiva de la cultura. El conocimiento de la distribución de los principales idiomas del mundo nos ayuda a entender algunas de las razones que hay detrás de importantes eventos actuales. En áreas que han salido del régimen colonial reciente, por ejemplo, los participantes en los conflictos por el territorio y el poder se definen con frecuencia en términos de grupos lingüísticos. Las distribuciones de idiomas también nos ayudan a entender nuestro pasado al darnos pistas que nos permiten mapear el curso de las migraciones humanas, como lo sugiere la distribución de los idiomas indo-europeos, austronesios y hamito-semíticos.

PREGUNTAS

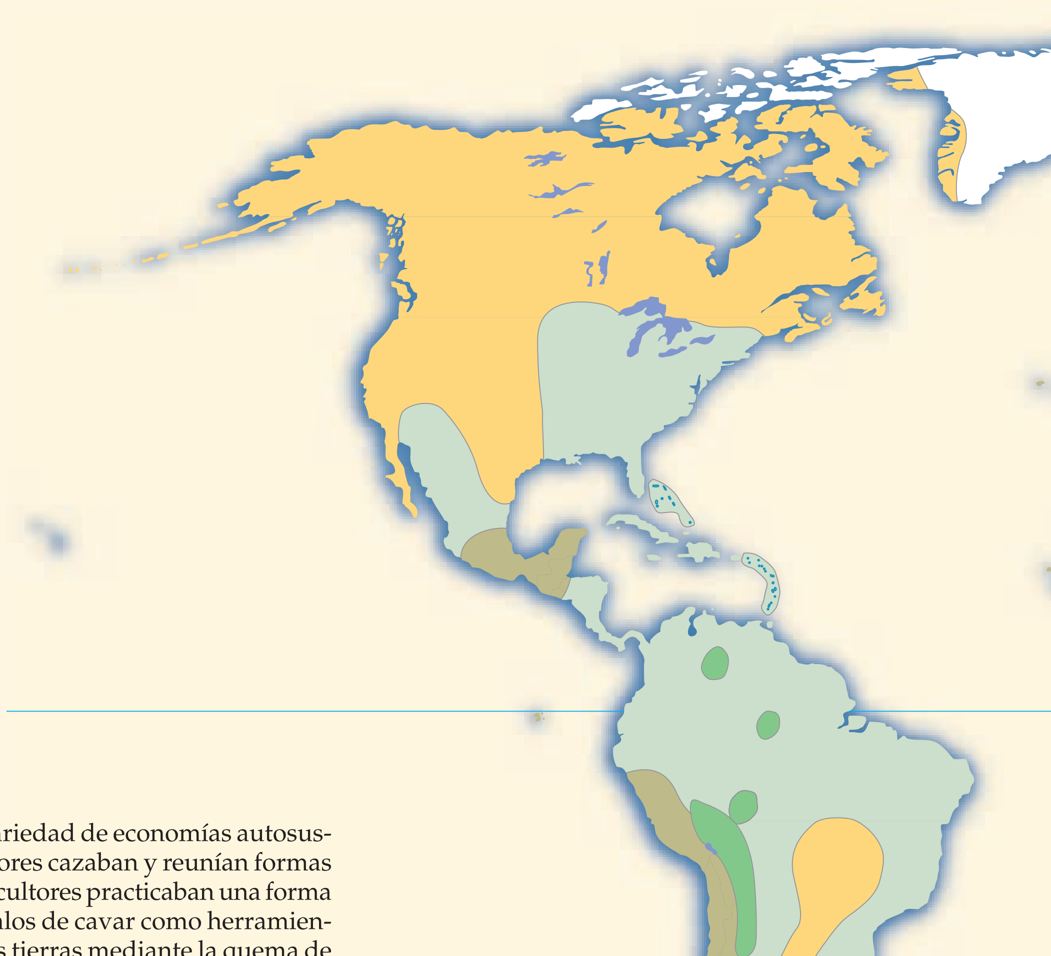
Observe el mapa 11, "Principales familias de idiomas del mundo".

1. Mencione tres familias o subfamilias de idiomas que se hablan en más de un continente. ¿Cómo explica usted esta distribución?
2. ¿Dónde se hablan los idiomas austronesios? ¿Cómo se podría explicar esta distribución?
3. ¿Cuáles familias de idiomas se hablan en el continente africano? Ubique la familia de idiomas Níger-Congo, a la cual pertenece una subfamilia que comprende los idiomas bantú.


1
7
1
1
2
3
2
4
9
3
8
5
6
1
1
1
Principales familias de idiomas del mundo
Indo-europeos
1 Germánicos
2 Romances
3 Eslavos
4 Bálticos
5 Iraníes
6 Indo-arios
7 Célticos
8 Griegos
9 Armenios
Esquimo-aleutianos
Americanos nativos
Hamito-semíticos
Níger-Congo
Nilo-saharianos
Austronesios
Australianos
Samoyed
Finno-Ugric
Vascuence
Khosianos
Ural-altaicos
Caucásicos
Sino-tibetanos
Paleo-siberianos
Coreanos
Japoneses
Burushaski
Austro-asiáticos
Vietnameses
Thai-Kadai
Papuanos
Dravidianos
Regiones despobladas

MAPA 12

Uso de la tierra en el mundo, 1500 d.C.

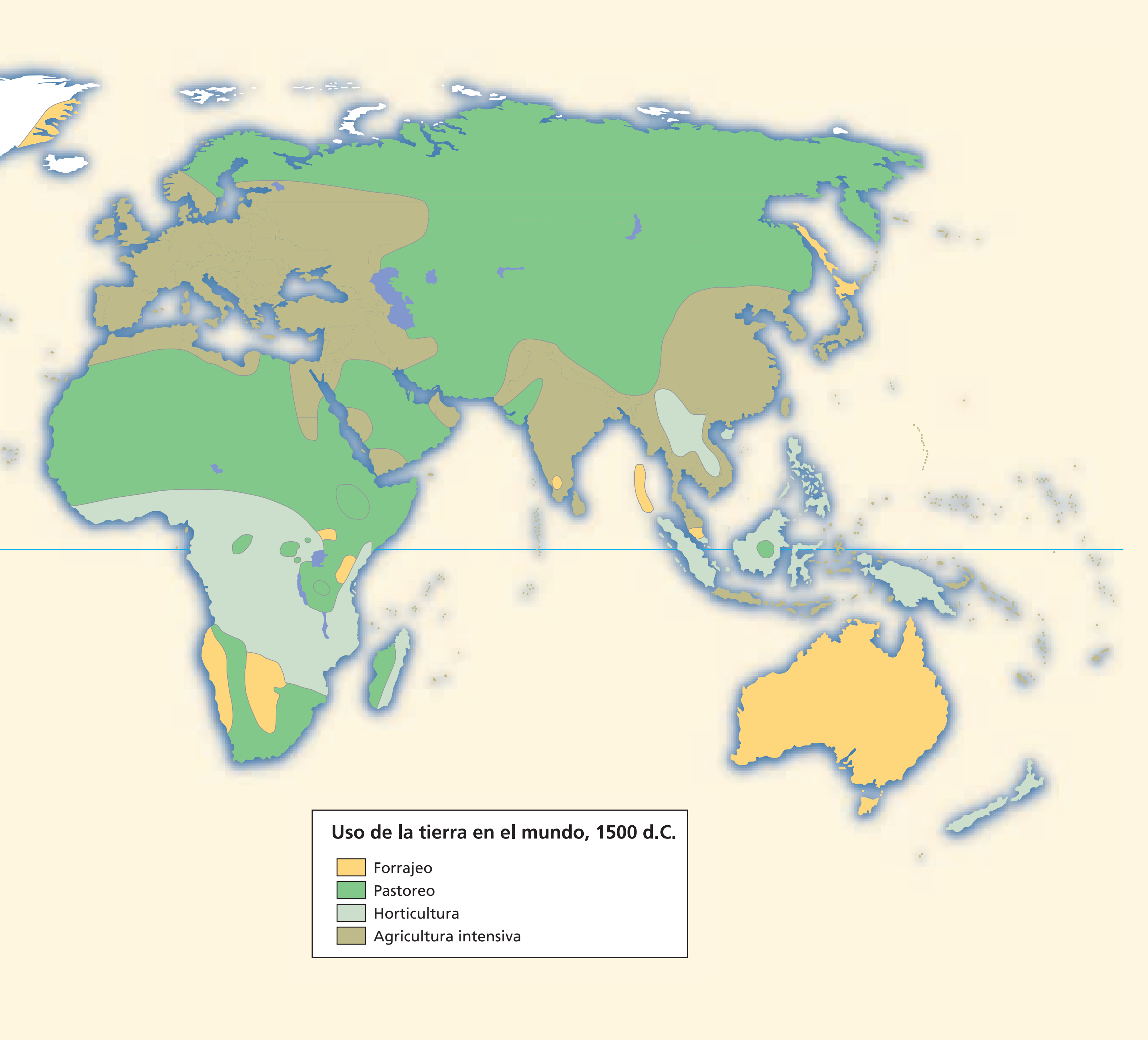


A finales de los años 1400, había una variedad de economías autosustentables en el mundo. Los forrajeadores cazaban y reunían formas silvestres de animales y plantas. Los horticultores practicaban una forma sencilla de cultivo, usando azadones o palos de cavar como herramientas básicas. Algunas veces despejaban sus tierras mediante la quema de hierbas, y luego sembraban sus cultivos. Los pastores pastoreaban animales como pauta básica de subsistencia. Unas pocas sociedades con nivel de Estado, tales como los mongoles, tenían a los pastores como base económica. Los agricultores intensivos basaban su subsistencia económica en complicados sistemas de irrigación y/o animales de labranza y tiro. El trigo y el arroz eran dos clases de cultivos que sustentaban a grandes poblaciones.

PREGUNTAS

Observe el mapa 12, "Uso de la tierra en el mundo, 1500 D.C."

1. Mencione tres continentes con economías importantes de pastoreo. ¿En cuáles continentes estuvo ausente el pastoreo?
2. ¿Cómo varían entre los continentes los diversos tipos de agricultura? ¿Qué continente tenía la mayor área bajo cultivo intensivo? ¿Qué continente(s) tenía(n) la menor cantidad de cultivo intensivo?
3. ¿Cuáles eran los principales usos de tierra en Europa cuando comenzó la era europea de descubrimientos y conquistas?



Uso de la tierra en el mundo, 1500 d.C.
Forrajeo
Pastoreo
Horticultura
Agricultura intensiva

MAPA 13

Estados organizados y cacicazgos, 1500 d.C.



Cuando los europeos comenzaron a explorar el mundo en los siglos XV a XVII, encontraron en muchos sitios organizaciones políticas complejas. Tanto los cacicazgos como los estados son formas a gran escala de organizaciones políticas en las que algunos individuos tienen acceso privilegiado al poder, la riqueza y el prestigio. Los cacicazgos son sociedades basadas en parentesco, en las que la redistribución es la principal pauta económica. Los estados se organizan en términos de clases socioeconómicas, encabezados por un gobierno centralizado dirigido por una élite. Los estados incluyen una burocracia de tiempo completo y subsistemas especializados para actividades tales como la acción militar, la imposición de tributos y el control social.

PREGUNTAS

Observe el mapa 13, "Estados organizados y cacicazgos, 1500 d.C."

1. Ubique y mencione los estados que existían en el Hemisferio Occidental en 1500 d.C. Compare el mapa 12, "Uso de la tierra en el mundo, 1500 d.C.", con el mapa 13. Mirando el Hemisferio Occidental, ¿puede usted detectar una correlación entre el uso de la tierra (y la economía) y la existencia de estados? ¿Cuál es la naturaleza de dicha correlación? ¿Esa correlación también caracteriza a otras partes del mundo?
2. Ubique tres regiones del mundo donde existían soberanías en 1500 d.C. Compare el mapa 12, "Uso de la tierra en el mundo: 1500 d.C.", con el mapa 13. ¿Puede usted detectar una correlación entre el uso de la tierra (y la economía) y la existencia de cacicazgos? ¿Cuál es la naturaleza de la correlación?
3. En 1500 d.C., algunas partes del mundo no tenían ni cacicazgos ni estados. ¿Cuáles son algunas de estas áreas? ¿Qué clases de sistemas políticos probablemente tenían?


ESTADOS EUROPEOS
ESTADOS SEMINOMÁDICOS
JAPÓN
CHINA
OCÉANO PACÍFICO
E S T A D O S I S L Á M I C O S
ESTADOS INDIOS
SONGHAI
KANEM-BORNU
FILIPINAS
ESTADOS HINDÚES/ MUSULMANES
ETIOPÍA
Ceilán
Estrecho de Malaca
Malaya
Molucas
NUEVA GUINEA
OYO
BENIN
Sumatra
Zanzibar
KONGO
Kilwa
Java
LUBA
LAS INDIAS ORIENTALES
OCÉANO ÍNDICO
AUSTRALIA
Sofala
MONOMATAPA
Estados organizados y cacicazgos, 1500 d.C.
No hay cacicazgos ni estados
Cacicazgos
Estados

MAPA 14

Desigualdad entre hombres y mujeres en educación y en empleo

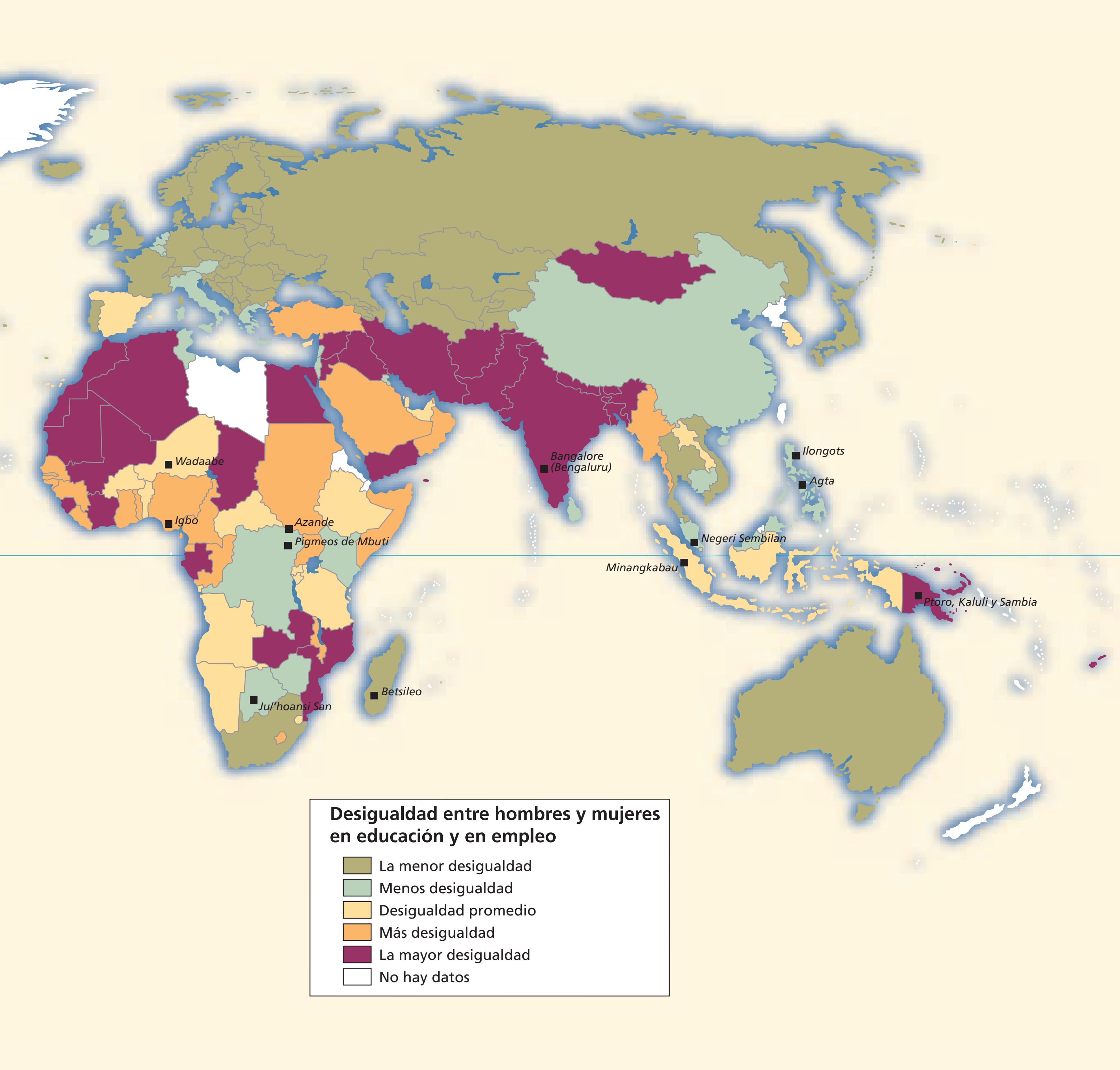
Inuit
Hidatsa
Iroquois
Pawnee
Arembepe

En los países desarrollados, las mujeres han tenido avances importantes en su condición socioeconómica en años recientes. En la mayor parte del mundo, sin embargo, las mujeres padecen una desigualdad notable en comparación con los hombres. Aunque las mujeres pueden votar en la mayoría de los países, en más de 90 países se otorgó ese derecho apenas durante los últimos 50 años. En la mayoría de las regiones, las tasas de alfabetismo para las mujeres todavía son mucho más bajas que las de los hombres. En África y Asia, por ejemplo, sólo la mitad de las mujeres tienen el mismo grado de alfabetización que los hombres. Las desigualdades en la educación y en el empleo son quizá los indicadores más evidentes de la condición desigual de las mujeres en la mayor parte del mundo. Incluso cuando se emplea a las mujeres en puestos similares a los que tienen los hombres, tienden a recibir menor compensación. La brecha entre ricos y pobres no sólo incluye una diferenciación geográfica, sino también una diferenciación por géneros.

PREGUNTAS

Observe el mapa 14, "Desigualdad entre hombres y mujeres en educación y en empleo".

1. Ubique y mencione tres países del tercer mundo con el mismo grado de desigualdad basada en género que la de Estados Unidos y Canadá.
2. Dos de los países en desarrollo más grandes del mundo están clasificados con "menor desigualdad". ¿Cuáles son?
3. La mayoría de los países europeos están clasificados con "la menor desigualdad". ¿Qué países de Europa occidental son excepciones?

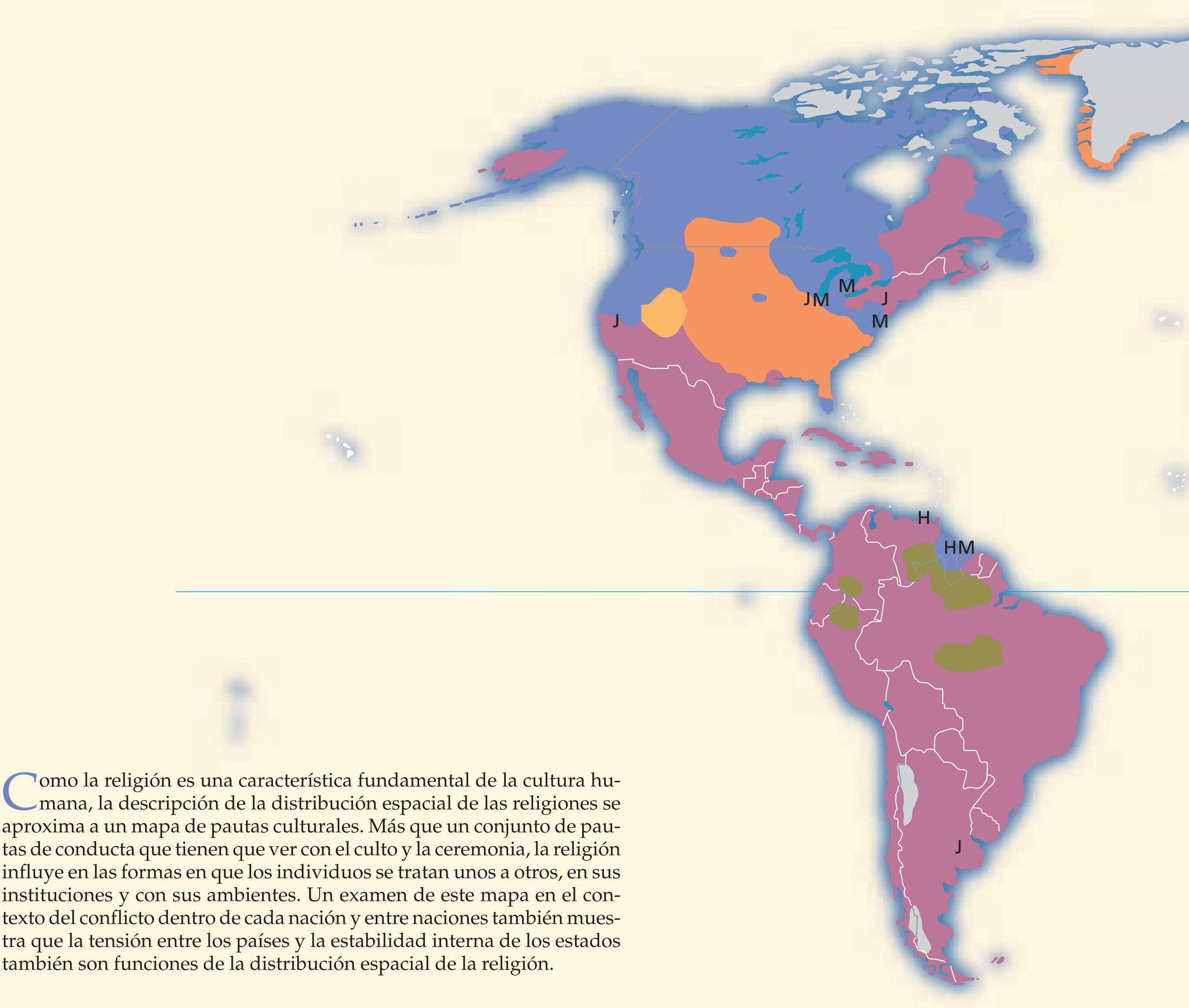


Desigualdad entre hombres y mujeres en educación y en empleo

- La menor desigualdad
- Menos desigualdad
- Desigualdad promedio
- Más desigualdad
- La mayor desigualdad
- No hay datos

MAPA 15

Religiones del mundo



Como la religión es una característica fundamental de la cultura humana, la descripción de la distribución espacial de las religiones se aproxima a un mapa de pautas culturales. Más que un conjunto de pautas de conducta que tienen que ver con el culto y la ceremonia, la religión influye en las formas en que los individuos se tratan unos a otros, en sus instituciones y con sus ambientes. Un examen de este mapa en el contexto del conflicto dentro de cada nación y entre naciones también muestra que la tensión entre los países y la estabilidad interna de los estados también son funciones de la distribución espacial de la religión.

PREGUNTAS

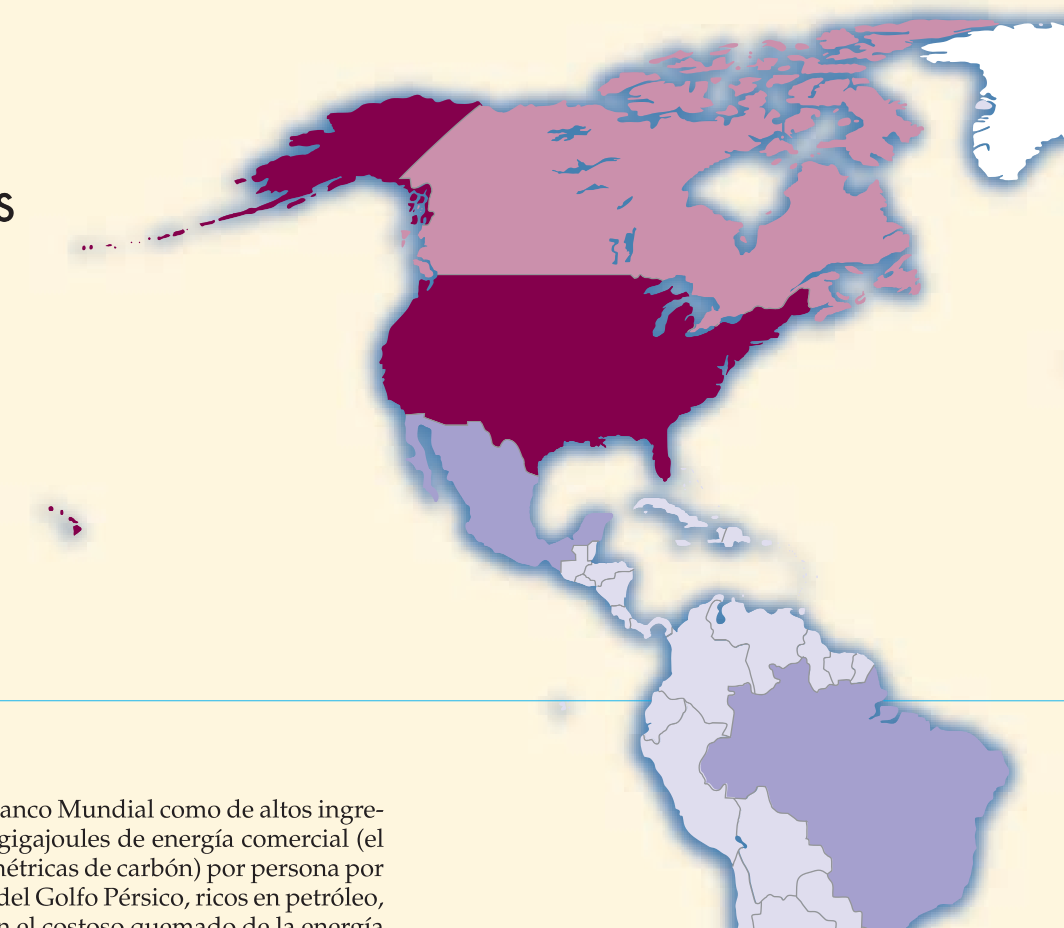
Observe el mapa 15, "Religiones del mundo".

1. ¿Qué continente tiene la mayor diversidad respecto a sus religiones principales?
2. ¿Qué continente es el más protestante? ¿Por qué piensa usted que esto es así?
3. ¿En qué parte del mundo todavía se practican religiones tribales?


Religiones predominantes
Cristiandad (C*)
Católica Romana
Protestante
Mormona (LDS)
Iglesias Orientales
Mixtas
Islam (M)
Sunni
Shi'a
Budismo (B)
Hinayanista
Lamaísta
Hinduismo (H)
Judaísmo (J)
Sikhismo
Animismo (tribal)
Complejo chino (confucianismo, taoísmo y budismo)
Complejo coreano (budismo, confucianismo, cristiandad y chondogyo)
Complejo japonés (shinto y budismo)
Complejo vietnamita (budismo, taoísmo, confucianismo y cao-dai)
Regiones despobladas
*Las letras mayúsculas indican la presencia de minorías importantes de adherentes a creencias no predominantes

MAPA 16

Consumo total anual de energía por país

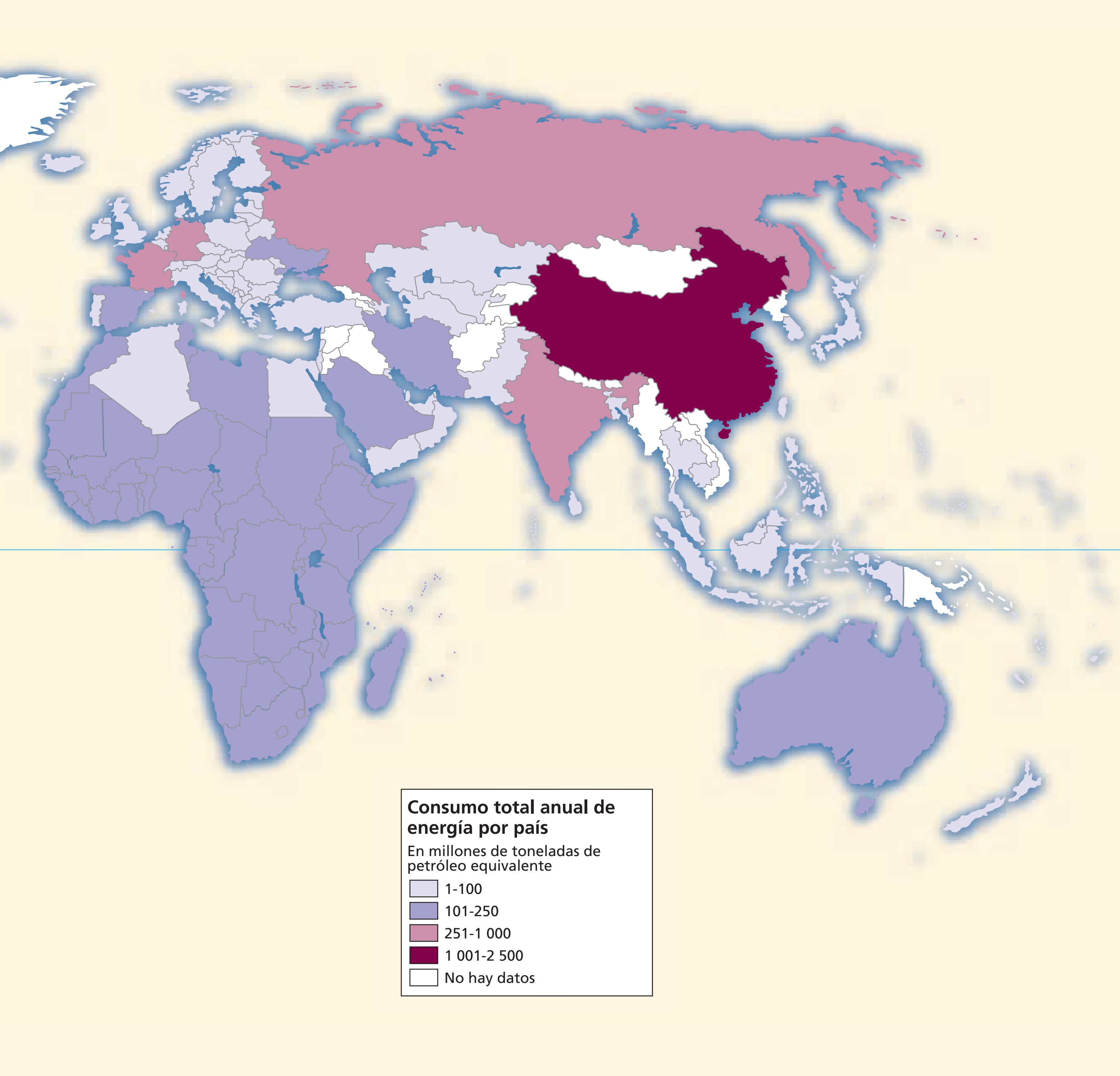


Todos los países definidos por el Banco Mundial como de altos ingresos consumen por lo menos 100 gigajoules de energía comercial (el equivalente a más de 100 toneladas métricas de carbón) por persona por año. Con la excepción de los estados del Golfo Pérsico, ricos en petróleo, donde las cifras de consumo incluyen el costoso quemado de la energía excedente en forma de los mecheros de gas natural en las cabezas de pozos, la mayor parte de los consumidores de mayor consumo se concentran en América del Norte y Europa occidental. En el otro extremo de la escala están los países de bajos ingresos, cuyas tasas de consumo son a veces menores que 1% de las de Estados Unidos y otros grandes consumidores. Estas figuras no incluyen el consumo de energía no comercial —los combustibles tradicionales de leña, estiércol y otras materias orgánicas— que se consumen extensamente en las partes menos desarrolladas del mundo.

PREGUNTAS

Observe el mapa 16, "Consumo total anual de energía por país". ¿Cuáles cinco países son los primeros consumidores de energía del mundo? ¿Esto significa que la persona promedio en cada uno de estos países consume más energía que el europeo promedio? ¿Por qué o por qué no?

1. Compare el consumo de energía en Europa y América del Norte. ¿Todos los países europeos consumen energía a la misma tasa que Estados Unidos y Canadá?
2. ¿Cuáles son algunas excepciones a la generalización de que las tasas más altas de consumo de energía están en los países del centro y las tasas más bajas en la periferia?
3. ¿Cómo se relaciona el consumo de energía con la calidad de vida, como se muestra en el mapa 17?


Consumo total anual de energía por país
En millones de toneladas de petróleo equivalente
1-100
101-250
251-1 000
1 001-2 500
No hay datos

MAPA 17

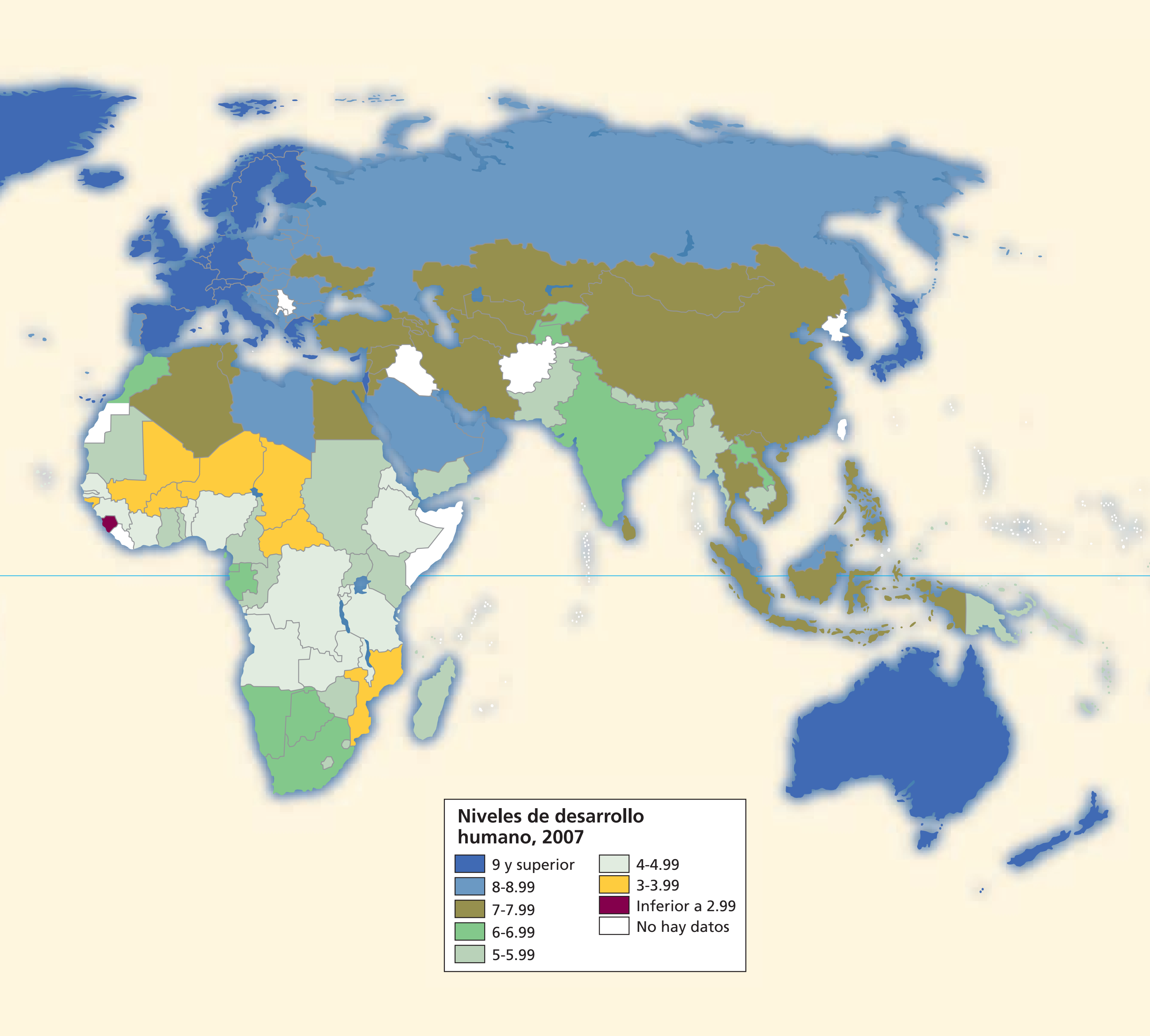
La calidad de vida: el índice de desarrollo humano, 2007

Este mapa se basa en un índice de desarrollo que considera una amplia variedad de datos demográficos y de educación, incluyendo crecimiento poblacional, ingreso bruto doméstico per cápita, longevidad, alfabetismo y años de escolaridad. En comparación con años anteriores, ha habido una mejora sustancial en la calidad de vida en Mesoamérica y Sudamérica. África y Asia del sur, sin embargo, se enfrentan al desafío de proporcionar acceso básico a los cuidados médicos, la educación y los empleos para poblaciones que crecen rápidamente. Este mapa ilustra una diferencia perdurable en la calidad de vida entre los habitantes de las regiones ecuatoriales y tropicales y los que tienen la fortuna de vivir en las zonas templadas, donde la calidad de vida es notablemente más alta.

PREGUNTAS

Observe el mapa 17, "La calidad de vida: el índice de desarrollo humano, 2007".

1. ¿Qué países de América del Centro y del Sur tienen calificaciones de Índice de Desarrollo Humano (IDH) comparables a los de algunas naciones europeas? ¿Esto le sorprende?
2. Dado que Brasil tiene una de las 10 economías más altas del mundo, ¿le sorprende a usted su calificación de IDH? ¿Cómo se comparan Brasil, México y Venezuela en términos del IDH?
3. Observa usted una correlación entre la deforestación (mapa 1) y la calidad de vida? ¿Se ajusta la India a esta correlación?


Niveles de desarrollo humano, 2007
9 y superior
8-8.99
7-7.99
6-6.99
5-5.99
4-4.99
3-3.99
Inferior a 2.99
No hay datos

MAPA 18
Calentamiento global

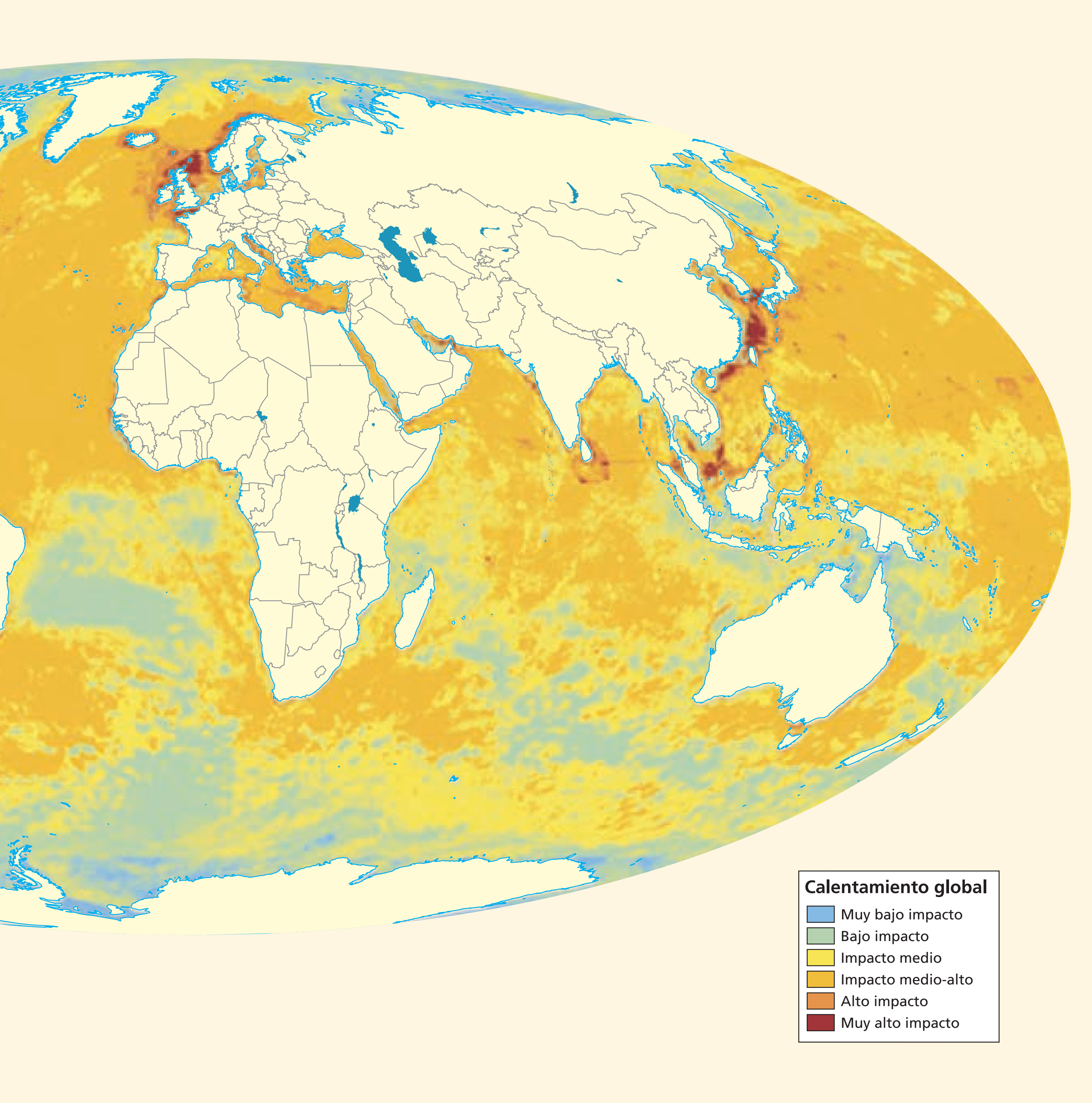
Desde principios del siglo xx, las temperaturas de la superficie de la Tierra se han elevado alrededor de 1.4°F (0.7°C). Las temperaturas que se elevan, los glaciares que se encogen y el hielo polar que se funde proporcionan pruebas adicionales del *calentamiento global*. Los científicos prefieren el término cambio climático en vez de calentamiento global. Las mediciones científicas confirman que el calentamiento global no se debe a un aumento de la radiación solar, sino más bien son principalmente *antropogénicas*: causado por los seres humanos y sus actividades. Como el clima de nuestro planeta siempre está cambiando, la pregunta clave es cuánto calentamiento global se debe a actividades humanas en comparación con la variabilidad natural del clima. La mayoría de científicos están de acuerdo en que las actividades humanas juegan un papel importante en el cambio global del clima. Dado el crecimiento de población y el uso rápidamente creciente de combustibles fósiles, el factor humano es significativo. El mapa representa el impacto relativo del calentamiento global en diferentes regiones del mundo.

PREGUNTAS

Observe el mapa 18, "Calentamiento global".

1. ¿Cuáles regiones geográficas del mundo muestran efectos notables de calentamiento global? ¿Cuáles muestran los menores efectos? ¿Qué sucede con las regiones polares? ¿Por qué se afectan ciertas regiones importantes de los océanos?
2. Las tendencias, ampliamente difundidas y de largo plazo, hacia temperaturas globales más altas, y un clima cambiante, se conocen como "huellas dactilares". Los investigadores las buscan para detectar y confirmar dicho cambio climático. ¿Cuáles son algunas de las huellas dactilares recientes de que se ha hablado en los medios de comunicación?
3. Se llama "heraldos" a eventos tales como incendios, sequías excepcionales y lluvias torrenciales. Pueden también incluir la difusión de insectos portadores de enfermedades y un extenso blanqueo de los arrecifes de coral. Todos y cada uno de estos eventos pueden deberse directa o parcialmente a un clima más caliente. ¿Ha notado usted algunos heraldos recientes durante el año pasado? ¿Han estado confinados a regiones geográficas específicas?




Calentamiento global
Muy bajo impacto
Bajo impacto
Impacto medio
Impacto medio-alto
Alto impacto
Muy alto impacto

ÍNDICE DE NOMBRES

Los números de página seguidos por una "f" o "t", se refieren a figuras o tablas, respectivamente.